العلاقة بين الدّين والأسطورة حدود التّواصل وحدود التّقاطع

عماد السهيلي / جامعي، تونس

يبدو أن انصراف الذهن البشري إلى فكّ مغلقات الوجود الطبيعي يحيل الإنسان في أزمنة متعاقبة إلى دوائر متباعدة من المجاز والتأمل والخيال. منها ما حمل على الفكر الأسطوري أحيانا والفكر الديني أحيانا أخرى، فأدى الأمر إلى تداخل بينهما.

فماهي جذور التمثل الأسطوري في الفكر البشري؟

وهل امتد حضور الأسطورة في أزمنة الكشوفات العلمية المعقدة؟... نظير هذه المساءلات تقتضي تقصّي دلالة الأسطورة التي «يضعها العقل البشري وضعا ترميزيا بأسلوب الحكاية أو الأقصوصة الخيالية و يكون موضوعها التمثلي موضع اعتقاد» (1) بمطلق القوى الماورائية التي حملت على معنى الروح أو النفس حينما يصادف الإنسان سلسلة من الوقائع ليس في مقدوره إدراكها أو حصرها خارج الافتراض الأسطوري. وعلى ذلك ساد الاعتقاد في ألوهية المدركات الطبيعية أو صور آلهة مفترضة على أنها لا تقع تحت الحصر فمنها ماهو سماوي ومنها ماهو أرضي...

اللافت للنظر أن دراسة الفكر الديني في ضوء علاقته بالرموز الأسطورية تستوجب متابعة دلائل التلازم بينهما في تاريخ الحضارات القديمة خاصة.

ذلك أنه ليس من السهل تعيين حدود دقيقة للدين، «ولذا فقد يكون من الأفضل أن نتكلم عن السلوك الديني بدلا من أن نتكلم عن الدين»(2) الذي يمثل أحد المستويات العليا في الثقافة الإنسانية. والواقع أن طبيعته الرمزية تضعه في مستوى أسمى بكثير من المستوى الاجتماعي المألوف. فهو سلسلة من الوقائع الرمزية التي تفترض حدا أقصى من التأويل لإدراك حقيقتها من جهة علاقة المعتقدات الدينية بالبناء الأسطوري للكون في ذهن الإنسان...

يمكن أن نخلص إلى ضرورة البحث في أصول وتأويلات الأديان السماوية أو الوضعية من ناحية

علاقتها بأطرها الحضارية وذلك استنادا إلى شروط التناول العلمي دون ادعاء القدرة على التدقيق في صورته الطبيعية «الحديثة» لأن طبيعة البحث في مثل هذه المسائل لا تحتمل القطع . . .

إن الإحاطة بدعائم علم مقارنة الأديان ونظرياته تستوجب الوقوف عند الروافد الأسطورية القديمة التي حمل عليها الفكر الديني في بلاد فارس والهند وبابل، وذلك بمحاولة تفكيك الرموز والنقوش التي كشفت عنها الحفريات، إضافة إلى ما أثبتته الدراسات الأنثروبولوجية من استخلاصات على درجة راقية من الجدة والطرافة، ولم يحصل ذلك سوى بفضل ما تحمّله الباحثون من متاعب التقصي والتنقيب في النصوص الدينية القديمة في شكلها الوضعي أو السماوي. . . مثل هذه القضايا يبحثها علم مقارنة الأديان الذي بدت ملامحه منذ القرن17 ولم يكتسب شروطا علميّة إلا خلال القرن20. . . هنا يمكن الحديث عن علم مقارنة الأديان وهو إحدى تفريعات «علم الأديان» بما تحيل إليه كل ديانة من عقائد وشعائر. . . وهو العلم الذي يقارب بين واقع الإنسان والمقدس في تفكيره.

لهذا المبرر ندرك الجوانب المشتركة بين الديانات على نحو إشارة «ماكس ميلر» إلى أنه كلما زادت معرفتنا بأديان العالم كلما زاد الاعتقاد في اشتراك الأديان فيما بينها في الاعتقادات الرئيسية بين المؤمنين بها. . . وما يتفرع عن تلك الديانات من فرق هامشية نظير القاديانية والشيخية (*) و البابية و البهائية، وحركة «أبناء الله» المسيحية مع أن دراسة هذه الديانات تمكننا من التمييز بينها وبين الإيديولوجيات الوضعية أو ما سمي لدى فريق من الباحثين بالديانات الزائفة المتفرعة عن النظريات الفلسفية كالمثالية والتطورية والوجودية. . .

فماهي الحدود الفاصلة بين الديني والأسطوري في الإدراك الإنساني؟

هذه المسألة تدفعنا إليها المساحات المشتركة بين الأديان وهي التي تحمل على التأملات الأسطورية .

في معنى الدين :

لا داعي لإثارة المساجلة حول تجذر الظاهرة الدينية في الوعي البشري. فما «تقدمه لنا الحضارات المبكرة في الشرق الأدنى القديم فرصة فريدة لدراسة نشأة الدين وتطوره في منطقة ذات أجناس وثقافات مختلطة» وهو في الآن نفسه إثبات لملازمة الدين الوجد الإنساني بصرف النظر عن طقوسه وشعائره. . .

هكذا يبدو أن تجاوز الدلالة اللغوية لمفردة الدين بما تفيده من الطاعة. إذ يقال «دنته ودنت له أي أطعته»(3) أو عدم الالتزام بأفق ديانة معينة يقتضي الإشارة إلى المرامي والمقاصد الجامعة بين كل الديانات وتتمثل في الكشف عن المطلق في اتصاله بالتصورات الإنسانية الوضعية أو النصوص السماوية المنزلة. . .

فالدين بهذا المعنى يمثل المنفذ الفطري لفك رموز العالم وغوامضه في مستوى أنطولوجيته وبنائه الفيزيائي، وقد بدا الدين في صورة دافع إلى التأمل الإنساني مما ترتب عنه تباين في تناولاته واحتمالات المجاز في نصوصه تبعا لاختلاف المداخل المنهجية في العلوم الإنسانية نظير علم النفس وعلم الاجتماع والدراسات الأنثروبولوجية في القرنين 18-19.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن «يوسف كرم» يرجع أول قراءة نقدية للنص الديني إلى»أورجين

الإسكندري» وفق ما ورد في «نقد اسبينوزا للعهد القديم». بينما يرجع آخرون مثل هذه القراءات إلى مراحل سابقة من جهة «يوسف الاسكندري» في القرن 24 ق م...

هكذا يكتسب النص الديني ديناميته الواقعية في ضوء الفهم الإنساني لمحاولة «إدراك الرابط المنطقي الذي يربط الشعائر والطقوس والعقيدة الذهنية التي بنيت عليها والقيمة الإنسانية التي تلازمها والأنثرو-الاجتماعي الذي كان ينشأ عنها في الحضارات التي تشكلت خلالها»(4). مؤدى ذلك هو الكشف عن الرابطة القائمة بين النص الديني والواقع الإنساني بما يقتضيه من تباين في الأفهام بين فرق راجعة لجذر عقدي واحد. ولهذا المبرر أثيرت المجادلات بين أصحاب ديانات مختلفة، شأن ما روي من مساجلات بين المسلمين واليهود أو المسيحين(*). وقد تولدت عن هذا الحوار بين الديانات تباين في وجهات النظر في دراسة الفكر الديني. غير أن تتبع «المنهج الذي يتفق ودراسة الثقافة، والذي يعزو للإنسان القدرة على النظر في الكون»(5) وفق التقدير الأنتروبولوجي الذي أفضى إلى الكشف عن حضور البعد الأسطوري في أصول الاعتقاد الديني، هذا الاستنتاج يدفعنا إلى السؤال عن أشكال التجلي الأسطوري في الفكر الديني؟

في معنى الأسطورة:

يظهر أن التفكيك لمكونات الفكر الديني أدى إلى خلخلة ثوابت اتصلت بمنجزات العقلانية الحديثة التي بشرت بمجاوزة الأسس الأسطورية للفكر البشري في مداه الأرضي والغيبي.

فبحثت الأسطورة على هامش نظريات فلسفية عديدة وتباينت الآراء بصدد تأثيرها في المعتقدات الدينية، فماهي دلالة الأسطورة؟

إن الجذر المعجمي لهذه المفردة يحيلنا إلى اقترانها بالأحاديث التي لا نظام لها، واحدتها «إسطار» و«إسطارة» قال الليث: «يقال: سطر فلان علينا، يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل...»(6). ونخلص من ذلك إلى التباعد القائم بين صورة الحقيقة وتمثلاتها الأسطورية، فحملها علماء أصل الإنسان على سذاجة التفكير والتأمل الخيالي الدال على خواء في الفكر البشري، ولعل ما يؤيد هذه الرؤية أن شخصيات الأسطورة غالبا ما تقدمهم الحكايات في صورة أبطال وآلهة.. فالمطلق الأسطوري بهذا الشكل يحاكي المطلق الديني، فيجاوز بذلك دائرة الزمان والمكان... هنا تبرز أهم إشكالية تواجهها الأسطورة من جهة صلتها بالواقع، فهي «كالحلم تعرض قصة تحدث في المكان والزمان، قصة تعبر باللغة الرمزية عن الأفكار الدينية والفلسفية وعن تجارب الروح التي تكمن فيها الدلالة الحقيقية للأسطورة»(7)

وعلى ذلك وقع التعامل مع القصص والحكايات من جهة تعبيرها الرمزي، ذلك أن إعادة بعث الأسطورة يقتضي استحضار النظام اللغوي ووقائعها الحاضر والتاريخ معا، وتكتسب بعدا إنسانيا.

بهذه الصورة يمكن القول باشتراك جملة الروايات الأسطورية في طابع وظيفي ثابت، ندرك ملامحه في كل المجتمعات، فكأن الأساطير تمثل وسائل يعبر بها الناس لأنفسهم عن سلسلة من المثل العليا المشتركة بينهم، وهو ما يفضي غالبا إلى تداخل يقترب من حدود التماهي بين الأسطورة والواقع لسعي الإنسان الدائب إلى الانغماس باهتماماته اليومية في دائرة الأسطوري لاتصاله

بمعنى المقدس، الذي يستحيل بدوره إلى حقيقة بامتياز، تراهن فيها الأسطورة على استخدام اللغة بما يتجاوز شروط التواصل ودلالة التعبير المألوف. ولا أدل على هذا الاختراق اختراق الأسطوري للحدود الفاصلة بين اللغات من الاهتمام بأساطير المجتمعات القديمة. وعلى هذا انتهى «ول ديورانت» إلى أنه «ليس في الحضارات كلها حضارة أغنى في الخرافات من الحضارة البابلية، فكل حالة من الحالات وفاة كانت أو مولدا كان لها عند الشعب البابلي شرح وتأويل»(8)مثل هذه الإشارة تفيد أن المهتمين بمقارنة الحضارات الإنسانية تجاوزوا بالأسطورة مستوى العفوية والسذاجة إلى ضرورة اتصالها ببنى الواقع المتكونة من دعائم متجذرة في الثقافة الإنسانية أهمها «الدين» مما يسوغ لنا أن نتساءل عن العلاقة التي تصل الأسطورة بواقع الإنسان بما يقوم عليه من تحليلات علمية واعتقادات دينية؟

في واقعية الأسطورة :

تمثل الأسطورة المنفذ التأملي الذي يسمح برؤية الواقع الطبيعي أو التاريخي أو الفلسفي من خلال صورها الرمزية. هذا الوصل بين ماهو أسطوري وماهو واقعي بدا بصورة واضحة في محاضرات «فريدريك شلنج» التي ألقاها حول فلسفة الأساطير، وهو ما ارتقى بالأسطورة لدى فلا سفة التنوير إلى مرتبة التعابير الثقافية المقترنة بتحولات حضارية شهدها التاريخ البشري عامة بما يرسمه من تعاقب لسلسلة من الأحداث ذات أبعاد روحية وحسية.

على هذا الأساس من التجانس الذي لا يعني إنكار الاختلاف والتنوع، انتهى الباحثون في القرن19 إلى إثبات التقارب بين الفكر الأسطوري ونظيره العلمي لاتصالهما بالإبداع الإنساني في شكله التأملي التخييلي في الإيحاءات الأسطورية، والتحليل العلمي في قوانينه المثبتة في ضوء التجربة المخبرية.

من هنا يفهم إصرار «كلود لفي ستروس» على أن الأسطورة والمعرفة العلمية مصدرهما واحد وهو العقل البشري على اختلاف مشاربه ومناهجه وتجلياته، إلا أن الفرق الأساسي يكمن في الغايات أو في ما يؤول إليه الفكر الأسطوري من ناحية والفكر العلمي من ناحية ثانية.

على أن هذا الاتجاه المنطلق من التقريب بين مختلف مستويات ووجوه الحضور الإنساني في الكون قد تفرع إلى اهتمامات اجتماعية وأنتروبولوجية غير متصلة بإحالاتها الميتافيزيقية. مع أن هذه النماذج من قراءة الأسطورة اكتملت في دراسات «جيمس فريزر» وخاصة في موسوعته «الغصن الذهبي»، وقد كشف فيه عن التواصل بين بدايات الفكر البشري وما ينتهي إليه في كل مرحلة تتوقف عندها الدراسة. وعلى ذلك فإن طقوس السحر وفق «فريزر» لا تختلف من حيث الأساس عن الكشوفات العلمية الدقيقة التي حلت مكان ما سبقها، وقد تخلي هي ذاتها مكانها لسبل معرفية تكون أكثر كمالا، فقد تكون أحلام السحر وأوهامه حقائق يقظة في العلم فيها سينتهي إليه من ابتكارات قادمة.

و ندرك في كتاب «الحضارة البدائية» لـ «إدوارو تايلور» ما يتطابق مع هذه القراءة، إذ انتهى إلى وهمية الفصل بين العقلية البدائية وأخرى متحضرة، لأن الجذر الإنساني يمثل حلقة الوصل بينهما لذلك تقصى «تايلور» بدايات الفكر البشري في طوره الإحيائي المتميز

ببعث حركة الحياة وأحاسيسها في الموجودات الجامدة. فالمجتمعات تعيش من علوم نسبيا وتكاد تعيش كلها من معتقدات أسطورية لا يحدها حدّ، وقد اتصلت بالتباين القائم بين الجوامد والأجساد الحية بما يسكنها من طاقة روحية تبعث فيها الأحلام والخيال بصوره التي تشبه الأجسام والتي اصطلح على تسميتها بـ«الطيف». هكذا بدت مسألة الروح على درجة من التعقيد لالتباس علاقتها بالنفس على نحو ما ساد في الثقافة اليونانية. وقد أشار تايلور إلى أن فكرة النفس بدت في هذه الصورة لدى المجتمعات البدائية لاقترانها بالإحيائية التي تمثل الأساس الذي تقوم عليه «فلسفة الدين» غير أن تلميذه «دوركهايم» لم يوافقه في قراءته لأصل ظاهرة التدين رغم إقراره بمبدإ خلود النفس وفق المبدإ الطوطمي في رأيه على أن هذا التباين بدا بين «تايلور» و«أرنست كاسبرز» الذي لفت النظر إلى مبالغة في تطبيق مبدإ التجانس أو التطابق الكلي بين عقل البدائي والمتحضر.

مما يثبت واقعية الأسطورة حضورها المكثف في الدراسات اللغوية المقارنة الحديثة من ذلك استناد «ماكس ميلر» في دراسته للأساطير القديمة إلى المداخل اللغوية من خلال دراسته لعلم «الفنولوجيا» وهو ما ساعده على التعامل بصورة علمية مع التصورات الأسطورية في جهة صلتها بالديانات وعلى حد سواء تجاوز المحدثون التفسير السيكولوجي إلى التعامل مع حدود الظاهرية للدين مع «إدموند هوسرل» و«ماكس شيلر» وهو الاتجاه القائم على رد الأفكار إلى دوافع نفسية ما ورائية لا يمكن الفصل فيها بين الذات والموضوع لما ساد الفكر القديم من إسقاطات إحيائية، وكأن الأمم على نحو إشارة «ول ديورانت» «تولد رواقية وتموت أبيقورية يقوم الدين إلى جانب مهدها وتصحبها الفلسفة إلى قبرها»(9)،

هكذا نخلص إلى ملاحظة تداخل دائم بين مختلف أطوار وتجليات الوعي البشري، ولهذا الاعتبار لا يمكن إدراك جدوى الأسطورة من غير النفاذ إلى دورها في تشكيل ما بلغه العقل الإنساني من ترقّ في مراتب فهم غوامض الوجود.

ما يمكن أن نخلص إليه هو ملاحظة درجة قصوى من المحاكاة والتداخل بين الدين والأسطورة. هذا التداعي مثل واعزا أساسيا لتركيز نمط حديث في قراءة الباحثين لتاريخ المجتمعات من جهة البناء الأسطوري لثقافتها الدينية ذلك أن الذين تناولوا معنى الأساطير ووظيفتها في أبحاثهم يدرسون مسائل ذات مضامين أوسع بكثير كانوا يدرسون مثلا أصل الدين ومعناه ووظيفته أو أصل المجتمع وبنيته.

ولعل ذلك ما هيأ البحث في علاقة الأسطورة بمكونات الواقع الجماعي أو التركيب السيكولوجي للأفراد. وعلى ذلك تجاوز البحث في تاريخ الأساطير والأديان طور الازدراء أو التعالي عن التجربة الإنسانية. هكذا ننتهي إلى إدراك مبررات القول بواقعية الأسطورة من جهة ودلائل ملازمة المعتقدات الدينية لكل الحضارات البشرية من جهة أخرى، فتستحيل بهذا المعنى الملاحم الأسطورية أو الطقوس الدينية إلى دعائم وشروط أساسية يقتضيها استمرار الإنسان على أساس الاستفادة من تتالي صور الآلهة أو أطوار الفكر الأسطوري، وذلك انطلاقا من التماسك بين سلسلة هذه الأطوار سواء كانت حضارية في مستوى المجتمعات والأمم أم في فردية في مستوى العوامل المؤسسة لملامح الشخصية وسماتها...

الهوامش والإحالات

1) خليل أحمد خليل: تساؤلات بين الأسطورة والسينما، مجلة الفكر العربي السنة 14، العدد 73، جويلية أوت سبتمبر 1993، ص5.

2) وليام هاولز: ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار النهضة العربية للنشر، بيروت 1984، ص330.

*) الشيخية هي المدرسة الأم التي أولدت البابية والبهائية. ومؤسسها «أحمد الأحسائي». ثم جاء تلميذه «كاظم الرشدي» الذي اسس الرشتية ومنهما جاءت البابية والبهائية. (الشيخية وتسمى كذلك الركنية بحث بصدد إنجازه)

3) ابن منظور: لسان العرب، مادة(د.ا.ن)

4) يوسف الحوراني: في الفكر الأسطوري البابلي، مجلة الفكر العربي السنة 14، العدد 73 جويلية أوت سبتمبر 1993، ص11.

**) مثل ردّ ابن حزم على ابن النغرّيلة اليهودي

5) وليام هاولز: ماوراء التاريخ ص 329

6) ابن منظور: لسان العرب، مادة (س-ط-ر)

7) أريك فروم: أسطورة أوديب

8) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج2، ص 225

9) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج2، ص255.

الظّاهرة السّياسيّة
بين الدّينيّ والدنيويّ

رمضان بن رمضان / باحث، تونس

منذ فجر الإنسانيّة، لعبت الأسطورة دورا مهمّا في إكساب الشرعيّة على نظم الحياة الاجتماعيّة وساعدت بالتالي على الأشكال القائمة لتوزيع السلطة والملكيّة والامتيازات، ولكن من وجهة نظر علائقيّة ساهمت أيضا في تكريس الخضوع لصالح السلط القائمة، إمّا لحمايتها وإمّا لتبرير الطقوس الضامنة لتعزيزها. لقد استطاعت الأنتروبولوجيا السياسية بأسلوب أكثر نقدا أن تكشف منظومات الإيديولوجيات التي بواسطتها تعلّل المجتمعات التقليدية نفسها وتبرّر نظامها الخاص. ففي ثنايا المدلولات السياسية للأسطورة نعثر على عناصر النظريّة السياسية.

I ـ الأسطورة تجذير للفعل السياسي :

لقد تصوّر مالينوفسكي (1) الأسطورة على شكل شرعة تنظّم الحياة الاجتماعيّة وتساعد تاليا على الحفاظ على الأشكال القائمة لتوزيع السلطة وتقاسم النفوذ، وحسب هذا التفسير تسهم الأسطورة في الحفاظ على الوضع القائم واستدامته لصالح السلطة القائمة وتلعب الطقوس دور الضامن لها من المخاطر المحدقة أو المحتملة من جهة وتعمل على تعزيزها من جهة أخرى، إنّ الأبحاث الجديدة والأحدث عهدا تؤكد التفسيرات التي ذهبت إلى أنّ للأسطورة دورا في بلورة بذور الظاهرة السياسية وفي احتضان الإرهاصات الأولى للفعل السياسي. فهذه الأبحاث كرّست المدلولات السياسية للأسطورة، كما عملت على إيضاح عناصر النظريّة السياسية التي تتوفر عليها بعض الأساطير(2).

لقد شكّلت الأساطير بمضامينها المختلفة الحارس الأمين لتراث الشعوب والذّاكرة الحافظة لتاريخها في حين لعبت الأديان والمعتقدات دور الضامن لاستقرار المجموعة البشريّة.

يذكر جورج بلاندييه أنّه عثر في رواندا على مثال جذّاب ومغر يتصّل أوّلا بالنظام الذي عليه مؤسسة «الحكم» من ناحية، وثانيا بالكيفية التي يتمّ بها حفظ تراث المجموعة وذاكرتها. كان العاهل-الملك عندما كانت رواندا لا تزال نظاما ملكيا، يمتلك حوله مجموعة من الشخصيات الرسمية التي تمثل بشكل من الأشكال حرّاس الذاكرة والدستور.

لقد كانت هذه المجموعة تمثّل نوعا من المجلس الدستوري للنظام الملكي وكان هؤلاء الأشخاص يمتلكون معرفة هائلة بالأشياء. وكانوا يمتلكون الوسائل والإمكانيات المادية للتذكّر. في الواقع إن الذاكرات الجماعية موجودة في المناظر الطبيعيّة وفي الأشياء وفي الطقوس. إنّ الذاكرة الجماعية هي الحاضنة لتاريخ المجموعة الذي يقال وينقل بواسطة التراثات الشفهيّة ولكنّه يحمل أيضا آليات اشتغال «المؤسسة السياسية» كحفلات التنصيب التي تتخذ هيبة وقدسيّة معيّنة.

إنّ الطريقة التي تناولها ج. بيتّي (J. Beattie) والتي طبّقها على حالة قبيلة نيورو (Nyoro) الأوغنديّة وكذلك دراسة بعض التقاليد من قبل ج. فانسينا (J. Vansena) والمتصلة بروواندا القديمة، كلتاهما لاحظتا أنّ هناك تلاعبا بتلك التقاليد قد يتمّ في بعض الأحيان في اتجاه معيّن مؤيّد لطائفة مهيمنة دون طائفة أخرى وأنّ هذا التحريف قد يتضخّم مع الزّمن فينكشف الطابع الايديولوجي لهذا النظام أو ذاك(3).

كما قدّم إدموند ليتش (Leach Edmund) تفسيرا عاما للأساطير يسمح بكشف مدلولاتها ووظائفها السياسية من بين المدلولات والوظائف التي تنطوي عليها أو تضطلع بها. فهو يرى أنّ الأساطير تجمع التناقضات التي على الإنسان أن يجابهها وإن وظيفتها هي تأمين الوساطة بين هذه التناقضات بل وجعلها ممكنة الاحتمال. لئن سبق له أن طوّر هذه الطريقة التفسيرية للأساطير عند دراسته النظم الكاشانية، فإنّه لم يتوان في تطبيقها على المسألة التي تثيرها شرعيّة سليمان الحكيم في التراث اليهودي كصاحب سلطة لا يمكن الطعن في مشروعيتها. فرغم أنّ نصّ التوراة تناقضيّ إلاّ أنّه منسّق بحيث يظلّ سليمان دوما هو الوريث الشرعيّ للسلطة بحيث تظلّ السيادة مسوّغة للإبقاء على الوعد الإلهيّ المعطى لبني إسرائيل(5).

لقد كان كتاب بيير كلاستر «المجتمع ضدّ الدولة»(6) حين صدوره مثيرا ومستفزّا. كانت آراء صاحبه تذهب في اتجاه تفنيد ما تروّج له الأنتروبولوجيا السياسية من تأصيل للظاهرة السياسية في عمق التاريخ الإنساني. لقد سعى هذا المفكّر الفرنسي ومن خلال اشتغاله على قبائل هندية في أمريكا اللاّتينية إلى بناء نظريّة تقوم على فكرة جوهريّة مفادها أنّ للمجتمع قدرة في منع السياسة من تشكيل نفسها كسلطة قويّة، إلاّ أنّ جورج بلاندييه لا يدحض تماما هذه النظريّة، فهو يعتبر أنّها يمكن أن تكون صحيحة في بعض المجتمعات الصغيرة الخاصّة بالقبائل الهندية الأمريكيّة ولكنّها ليست صحيحة بالنسبة إلى معظم المجتمعات البشريّة، لأنّه في الواقع لا يمكن للمجتمع أن يمنع السياسة من تشكيل نفسها كسلطة، ثمّ لأنه بحاجة إليها لكي يسيّر أعماله وينظّم شؤونه، فمن الصعب أن نتخيّل مجتمعا قادرا على إدارة أموره بنفسه وعلى معالجة صراعاته العتيقة دون سلطة تقف على رأسه(7).

II - الأنتروبولوجيا السياسية: الإنزياح من البنية إلى التاريخ:

لقد ظلّت المعرفة الخاصّة بالشعوب البدائيّة محكومة ولفترة طويلة بآراء وأحكام مسبقة، روّجت لها نزعة عرقيّة مركزية -L'ethnocentrisme-. إنّ مقولة «الشعوب المتوحشّة» الرائجة في أوساط الباحثين الأنتولوجيين والأنتروبولوجيين من ذوي النزعة العرقية المركزيّة مليئة بالمعاني الهجينة، ومشحونة بالاستعلاء والغطرسة وبعيدة عن البحث العلميّ الجادّ والرّصين والمنفتح. إنّها نتاج المعرفة الوضعيّة التي سادت القرن التاسع عشر ومنتصف

القرن العشرين تقريبا. هذه المعرفة ظلّت تقدّم قراءة أوروبيّة للتاريخ الإنساني مصطبغة بنظرة أحادية الجانب وتفسيرا تطوّريا نابعا من تجربتها الخصوصيّة ومعمّما بشكل اعتباطيّ على بقية أنحاء المعمورة، ومسقطا إسقاطا تعسّفيا على شعوب وثقافات متنوّعة، ذات تاريخ خاص.

تعتبر التجربة الغربيّة المثال الذي على بقيّة الشعوب انتهاجه والأنموذج الوحيد المفضي حتما إلى التطوّر وإلى الدخول في التاريخ، تاريخ الحضارة الغربيّة. لقد عملت هذه الحضارة على تدجين المختلف وترويض «المتوحّش» ولم تعدم في سبيل بلوغ أهدافها الوسائل الفعّالة ولا سيما العنيفة منها فلم تتردّد في استعمار شعوب وأوطان مع ما يستتبع ذلك من إبادة وتقتيل وتهجير إضافة إلى تدمير البنى التحتية لتلك الشعوب: فتمّ القضاء على ثقافات وطمس الخصوصيات وتشويه للهويّات ومحاولة إلحاقها قسرا بالمركزيّة الأوروبيّة «L'eurocentrisme» باعتبارها التجسيد الفعلي لنهاية التاريخ حيث يعانق التاريخ المثال.

بفعل هذه الرؤية اعتبرت «الشعوب البدائية» ذات بنية ثابتة وخارقة للتاريخ وهي بالتالي عاجزة عن التطوّر بفعل معوّقات داخليّة يصعب على أفراد تلك الشعوب تجاوزها. إنّها مجتمعات منغلقة على نفسها محكومة بتقاليد وأعراف جامدة، ترفض التطوّر. إنّها محصّنة ضدّ فعل التاريخ وتأثيراته وبالتالي فإنّ تغييرها أو محاولة خلخلة الأسس التي انبنت عليها لا يمكن أن يحصل إلاّ بفعل عوامل خارجيّة.

إزاء هذا الإرث الثقيل من التصوّرات والأحكام والمفاهيم التي نسجتها رؤية محكومة بنزعة مركزيّة أوروبيّة وعرقيّة، تأسست على أعمال ودراسات قام بها عدد من الأتنولوجيين والأنتروبولوجيين، وجدت الأنتروبولوجيا السياسيّة نفسها وبحكم نوعيّة تخصّصها مرغمة على بناء نسقها المعرفي الخاصّ بها والذي وإن تقاطع مع تلك الأعمال فإنه حاول أن ينأى بنفسه عن تلك الأحكام والأفكار المسبقة إزاء ثقافات وشعوب لم يعترف بها ولا بخصوصياتها. لقد كشفت تلك الأفكار والتصوّرات عجز أصحابها عن فهم الآخر وعن تقبّله والتعامل معه كما هو.

لقد حثّت الأنتروبولوجيا السياسيّة على القيام بأبحاث ميدانيّة عدّة، وحضّت على التأمّل النظري ومن ضمن المسائل التي وضعتها صوب اهتمامها مسألة السلط والاستراتيجيات التي تنطوي عليها فاهتمت بتركيبة النظم السياسيّة وطرائق توزّع السلطة. لقد أدركت الأنتروبولوجيا أنّها تعمل على واقع ديناميكيّ أساسا، فلم تهمل الحركيّة الداخليّة للمجتمعات المسماة تقليديّة وهو ما استفادت منه الأنتروبولوجيا السياسيّة والتي ولئن كانت هشّة في بدايتها، فإنّه يظلّ لها الفضل في الانحراف عن المركز، فعمّمت التأمّل ووسّعته ليشمل جماعات الأقزام والهنود الأمريكيين ذوي السلطة الدنيا وأبطلت مفعول السحر الذي مارسته الدولة زمنا طويلا على منظّري علم السياسة(8).

لقد أضحى تدريجيا لدى الأنتروبولوجيين السياسيين قناعة بأنّ الدينامية ملازمة للبنية وأنّها لا تتجلّى فقط بالتغيّر والصيرورة بل في البحث عن توازنات داخل النموذج الذي يتبناه المجتمع، وأصبح هذا التفسير يجد قبولا لدى علماء الأنتروبولوجيا السياسية ومؤخرا اقترب منه ماكس غلوكمان إذ لجأ إلى فكرة التوازن المتأرجح لتفسير ديناميكيّة بعض الدول التقليديّة الإفريقيّة ملطّفا بذلك مفهوما ظلّ إلى ذلك الحين سكونيّا جدّا. لقد فرضت طبيعة الموضوع المدروس على

الأنتروبولوجيا السياسيّة إحياء الجدل القديم الخاصّ بعلاقة المجتمعات القديمة بالتاريخ وذلك لسبب رئيسيّ وهو أن الحقل السياسيّ هو الحقل الذي يطبعه التاريخ بطابعه إذ كانت المجتمعات المسماة مجزّأة موجودة في التاريخ من خلال حركة تكوّنها وانحلالها المتعاقبين، ومن خلال تغيّرات مذاهبها الدينيّة وانفتاحها الحرّ أو القسري على عطاءات خارجيّة، فإنّ المجتمعات الدولتيّة موجودة أيضا في التاريخ ولكن على نحو مغاير تنشأ الدولة من الحدث وتتبّع سياسة مولّدة للأحداث وتزيد في التفاوتات المولّدة للاختلال والصيرورة. منذ تلك اللحظة يصبح متعذّرا على المسار الأنتروبولوجي تجنّب الالتقاء بالتاريخ، ولا يعود بإمكانه التصرّف كما لو كان الزمن التاريخي للمجتمعات التقليديّة قريبا من الصّفر.

يذكر المشرفون على المؤلف الجماعي : «الأنتروبولوجيا السياسيّة» بأنّ «الزمن التاريخي» وليس «الزمن البنيوي» هو أحد الأبعاد المحدّدة للحقل السياسي. ويقترحون بالتالي «طريقة تحليل تعاقبيّة» مرتبطة بتفسير للفعل السياسي على أنّه «تطوّر» أو سلسلة مؤلفة من مراحل متميّزة ففي أواسط الستينات، توصّل جورج بلانديه، من خلال دراسته للنظم السياسيّة الإفريقيّة إلى خلاصة مفادها أنّ القطاع السياسي هو أحد القطاعات الأكثر إتّساما بسمات التاريخ وأحد القطاعات التي تدرك فيها بصورة أفضل التعارضات والتناقضات والتوترات الملازمة لكلّ مجتمع، وهذا ما يسهل على كلّ من علمي الاجتماع والأناسة أن يكونا منفتحين على التاريخ ومحترمين لدينامية البنى وميّالين إلى فهم الظاهرات الاجتماعيّة الكليّة(9).

ونجد عند المشاركين في كتاب «الأنتروبولوجيا السياسيّة» موقفا مماثلا لما ذهب إليه بلانديه. فهم يستندون إلى هيغل والجدليّة وإلى ماركس ونظريّة التناقض والتنافرات وإلى سيمل والصراع الاجتماعي وكثيرا ما يتداول بينهم استعمال مصطلح «الحقل السياسي» بدلا من النظام السياسي ومصطلح السياق بدلا من البنية بغية تكييف تحليلاتهم بصورة أفضل مع نسق الواقع المدروس، كما أنّهم يرفضون التفسير الكسول الذي يحكم على المجتمعات التقليديّة بالتكراريّة وبالإعادة الدّورية للوضع الراهن السّابق، كما يركّزون على دينامية السلطة وعلى وسائل الاختيار والتقرير وعلى رصد الصراعات وطرق حلّها. إنّ علماء الأنترويولوجيا السياسية عملوا وبشكل جدّي على الفصل بين النظريّة السياسية التي باستطاعتها استيعاب أشكال متنوّعة للظاهرة السياسية وبين نظريّة الدولة كما عرفتها المجتمعات الغربيّة وهذا ما مكّنهم من اكتشاف المنعطفات التي تتبعها السياسة في مساراتها المختلفة والتي تبدو في أحيان كثيرة مقنعة بقناع العلم، لقد رسّخوا قناعتهم بأنّ المجتمعات الإنسانيّة تنتج كلّها سياسة، وهي قابلة كلّها للتأثر بحركة التاريخ.

III ـ عندما يتقنّع السياسي بالديني:

إنّ دراسة الأنظمة الاجتماعية والثقافية التي تقع خارج دائرة الغرب تكشف لنا أنّ السياسة موجودة على هيئة أشكال غير شكل الدولة، أشكال عشائريّة أو قبليّة. فلا يوجد مجتمع بشري يمكن أن ينجو من العامل السياسي أو يعيش بدونه. هناك دائما وفي كلّ مكان أعضاء محدّدون تكمن مهمّتهم في ممارسة الفعاليّة السياسيّة الخالصة. ولكنّ السؤال الذي يفرض نفسه من أين يستمدّ ممارسو السياسية سلطتهم ومن أين تنبع مشروعيّة ممارستهم لنفوذهم؟

في الأنظمة التيوقراطية، ظلّ الوحي يمثّل مصدر المشروعيّة العليا التي يطيعها كلّ الناس. وبما أنّ الملك أو الإمبراطور كانت تخلع عليه مشروعيّة الوحي كان تقديم الطاعة والولاء من قبل الرعيّة عفويًا وفوريًا ولا يخضع لأي جدل أو نقاش، فهو يمثّل خليفة الله في الأرض وله دين الطاعة على «المواطنين». ولكن باسم ماذا؟ وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدّم الطاعة لإنسان آخر؟ يجيب مارسيل غوشيه: إنّ أصل هذه العلاقة، أي علاقة الطاعة هو «مديونيّة المعنى» La dette du sens فما الذي يعنيه ذلك؟ إنه يعني أنّني أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتي في التوصّل إلى معنى مليء وبالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي وعندئذ تتحوّل السلطة إلى سيادة عليا ومشروعيّة كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوّة من أجل أن يطيعها الناس(10). هذا المفهوم يحتاج إلى تدقيق، لا سيما حين يتمّ تعميمه على جميع فترات التاريخ التي شهدت أنظمة حكم متعدّدة ومختلفة وهذا ما سنناقشه لا حقا.

إنّ دين الطاعة الذي ساد طوال قرون وقرون قد تكسّر بمجيء الثورة الفرنسيّة، لقد عاشت أوروبا كلّها على سبيل المثال في ظلّ المشروعيّة الكهنوتيّة القديمة التي ترى في الملك أو الإمبراطور شخصا «إلهيا» وليس بشريا، خصوصا في أعين الجماهير وعامّة الناس وذلك بسبب استناد مشروعيته على الوحي الإلهي. لقد تعرّضت هذه المشروعيّة للتآكل منذ أن شهدت أوروبا حروب الأديان والمذاهب الفظيعة وكذلك حين قامت حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر والتي عملت على تحجيم النفوذ الواسع الذي كان يتمتع به البابا وكبار رجال الدّين الذين وصل الأمر بهم إلى حدّ المتاجرة بالدّين من أجل كسب المال، وصكوك الغفران خير دليل على ذلك. فكان المذهب البروتستنتي -وكلمة البروتستانت تعني في اللغات الأوروبيّة الاحتجاج والمعارضة (protester)- صرخة في وجه الانحرافات التي أصابت الكنيسة الكاثوليكيّة والتي تجاوزت الحدود في الفساد الأخلاقي والخروج على الإنجيل ومبادئ الدّين المسيحي (11). ثمّ جاء عصر التنوير، فانتشرت أفكاره كردّ فعل على تلك المجازر وعلى التعصّب الديني الذي ساد أوروبا طوال القرون الوسطى. ولكنّ عصر التنوير ليس مجرّد ردّ فعل، إنّه تأسيس لرؤية جديدة للإنسان وللكون تقطع مع الماضي. فكانط عند إجابته على سؤال ما هو عصر التنوير؟ قال: «هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر خارج قيادة الآخرين والإنسان مسؤول عن قصوره لأنّ العلّة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لتكن لك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير» (12).

لكنّ ميشال فوكو وأثناء شرحه لنصّ كانط حول عصر التنوير فصّل القول في النتائج التي يولّدها مفهوم كانط للتنوير واهتمّ أساسا بالجانب السياسي من تلك الاستنتاجات فقرن بين مفهوم عصر التنوير ومفهوم الثورة واعتبر كلا الأمرين متلازمين، بل إنّ الثورة في نظره هي الوليد الشرعي والحتميّ لعصر الأنوار يقول معلّقا على الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض إرادته بعد الثورة الفرنسيّة: «إنّ الثورة هي بالفعل وفي الوقت نفسه التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها»(13).

على إثر الثورة الفرنسيّة عام 1789، تأسست مشروعيّة حديثة وعلمانية قائمة على الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن، فتولّد تبعا لذلك مديونيّة للمعنى متصلة بحقّ التصويت العام Le suffrage universel. فالرئيس المنتخب بهذه الطريقة يفرض طاعته (مديونيّة الطّاعة) حتى على القسم المضاد من المواطنين الذين صوّتوا ضدّه لصالح المرشّح الآخر المهزوم.

في الأنظمة السياسية القديمة ينعدم الحديث عن المعنى في بعده السياسي، سواء كان هذا المعنى معارا أو قرضا مؤجل الدّفع. فالحاكم يمارس سلطة مطلقة دون حسيب ولا رقيب ومهما كانت مشروعية السلطة في تلك الأنظمة، فما يجمعها هو أنّ الرعيّة لا حقّ لها في اختيار الحاكم. وهنا يسقط أحد مكوّنات مفهوم مديونيّة المعنى كما حدّده مارسل غوشيه وهو الإطاعة طبقا لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي فأين الذات في كلّ ذلك وأين الضرورة الدّاخلية إذا كان الأمر قائما على الغلبة والقهر وأين هو البحث عن المعنى المليء إذا كان الاختيار مصادرا. ففي ظل أنظمة من هذا النوع تصبح مديونيّة المعنى كما جاء بها عصر الأنوار، أمرا غير مفكّر فيه، فالإنسان يخضع لسلطة دون أن يدور بخلده التساؤل عن مشروعيتها.

قد تتعاضد الغلبة والقهر من ناحية والتوظيف السياسي للدّين من جهة أخرى ليشكّلا مشروعيّة السلطة ممّا يمكّنها من الانفراد بالحكم وتعزيز نفوذها والتخلّص من أعدائها ممّن ينازعونها تلك المشروعيّة. فـ«مديونية» الطاعة في المجتمعات القديمة مديونيّة مغتصبة تمّ سلبها من أصحابها دون استشارتهم، ويتجلّى ذلك في إكراه الرعيّة على الجباية وتقديم فروض الطاعة والولاء بل أكثر من ذلك فإنّ الرعيّة مدعوّة للدفاع عن تلك الأنظمة وبذل الأرواح في سبيل بقائها واستمرارها.

إنّ مفهوم مديونيّة المعنى حديث العهد، فالدّين في معناه السياسي، يمكن استرجاعه عند كلّ استحقاق انتخابي وإعادة تقديمه من جديد لمن يكون أكثر جدارة بالحكم. فمديونية المعنى ومديونيّة الطاعة كلتاهما ملتصقتان بالعمليّة الانتخابية وبالاختيار الحرّ والمباشر لهرم السلطة وللنواب الجديرين بثقة ناخبيهم ضمن لعبة ديمقراطية قائمة على الشفافيّة وعلى احترام إرادة الشعب، إنّها التجسيد الفعلي للاختيار الذاتي والحرّ Le libre arbitre وهي النقيض «للاختيار» المستعبد le serf arbitre الذي يخضع لمعطى خارجي، يفرض فرضا على الإنسان.

إنّ القطيعة التي أحدثها عصر التنوير مع القرون الوسطى في مستوى رؤيته للإنسان ولمنزلته في الوجود، ولا سيما استتباعات تلك الرؤية على الحقل السياسي، حيث احتلّ مفهوم المواطنة مكانة مركزيّة في صياغة المشروع السياسي الغربي وفي تبلور مفهوم الدولة عندهم.

فعندما تمّ قطع رأس الملك لويس السادس عشر، وضع حدّ في الواقع لسيادة عليا كان يرمز لها تقديس الملك الفرنسي في كاتدرائيّة رانس، فتمّ حينئذ الانتقال من سيادة عليا إلى أخرى ومن نظام في المشروعيّة إلى نظام آخر وأصبحت محاولة العثور على المشروعيّة ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي أي عن الوحي(14).

نحن إذن إزاء مشروعيّة جديدة للسلطة، تأسّست على أنقاض مشروعيّة قديمة لها علاقة بالقرون الوسطى. ترى هل كانت القطيعة بين المشروعيتين طلاقا بائنا أم ظلّت هناك وشائج خفيّة تربط بين

الديني والدنيوي في المجال السياسي ولا سيما في ما يتعلّق بكيفيّة تشكّل السلطة وبطريقة إخراجها للنّاس، بعبارة أخرى هل تخلّصت المشروعيّة الجديدة للسلطة نهائيا من كلّ أثر للمقدّس أمّ أنّها حاولت توظيفه لتضفي على نفسها مسحة من الهيبة والقداسة وإن صاغت كلّ ذلك بلغة معلمنة بغرض التمويه عن منشئها الأصلي؟

بفضل توظيف الأنتروبولوجيا السياسية لمفهوم المتخيّل L'imaginaire في تشريح الظاهرة السياسية وتحليل العمل السياسي أمكن اكتشاف علائق وثيقة بين عامل التقديس من جهة والعامل السياسي من جهة أخرى. فالمتخيّل يلعب دورا كبيرا في تشغيل آلية السلطة والممثّل السياسي الكبير (البطل القومي، القائد العام، الرئيس الملهم، . . .) هو ذاك الذي يعرف كيف يقود الواقع بواسطة المخيال. لقد أكّد جورج بلانديه على أنّ للسلطة علاقة بالمقدّس وبالجانب الديني في كلّ المجتمعات البشريّة بما في ذلك المجتمعات الغربيّة الحديثة يقول: «ينبغي أن تبقى الكنيسة مفصولة عن الدّولة، ولكن سوف يبقى هناك شيء من التقديس في السياسة، هذا شيء محتوم وإلاّ فإنّ السياسة لا تستمرّ ولا تشتغل»(15).

إذا كان الغرض من استدعاء المقدّس هو استمرار بقاء السياسة وتواصل اشتغالها، أي تأبيد الفعل السياسي فما هي الوسائل المعتمدة لتحقيق ذلك الغرض؟ لم يجد السياسيون أفضل من المسرح كفنّ قادر على توليد الانطباعات وخلق الآثار في نفسيّة المشاهدين، عبر تقنية الديكور والتمثيل. لقد عمدت السلط منذ فجر التاريخ إلى إنتاج تلك الآثار وترويج الأوهام لإقناع المجتمع بكلّ ولادة جديدة للسلطة وكذلك لترسيخ مشروعيتها وذلك من خلال حفلات التنصيب الكبرى التي كانت تتمّ للملوك وللحكام بمختلف أشكالهم والتي كانت لا تخلو من مسرحة إنّه حكم ممسرح Une théâtrocratie لتوليد الهيبة والانطباعات القويّة.

في الواقع إنّ الحاكم لا يمكنه أن يحكم إذا كانت السلطة عارية على حقيقتها، ينبغي أن تكون مقنّعة، أي أن تبدو على غير ما هي عليه وأن توهم بأشياء كثيرة ليست حقيقيّة. فالسلطة في تجلياتها مسرح، انظر لها لحظة استلامها، انظر إلى العاهل أو الملك أو الرئيس وكيف تخلع عليه السيادة من أجل تكريس مشروعيّته في الحكم ومن أجل أن تقدّم له فروض الطّاعة، انظر إلى مظاهر الفخامة والأبّهة التي ترافق كلّ ذلك ثمّ تتبّع الآثار النفسيّة التي تحدثها في نفوس المشاهدين والمواطنين. إنّه حتى مع مجيء الجمهوريّة في فرنسا راح النظام الجمهوري يشهد طقوسا للتقديس. ففي حفلة تنصيب رئيس الجمهوريّة، وحين يشرع الرئيس الجديد في إلقاء خطابه، بعد تسلّمه السلطة من سلفه، تبدأ المدفعيّة في إطلاق قذائفها لإحداث الهيبة ولمواكبة الخطاب الرسميّ التدشيني لرئيس الأمّة ثمّ بعد ذلك يركب سيّارة مكشوفة ويصعد شارع الشانزيليزيه حتّى قوس النصر ثمّ يزور «البانتيون» حيث يقبر عظماء فرنسا وينزل إلى الدّهاليز السّفليّة ويقف خاشعا هناك. كلّ ذلك تنقله شاشة التلفزة لحظة بلحظة أمام أبصار ملايين المتفرّجين.

إنّه لا توجد سياسة دون إخراج مسرحيّ(16)، ودون تهويل Une dramatisation ودون طقوس وشعائر وأبّهات تثير الخشية والرهبة. ففي كلّ الأزمنة والأمكنة، تنتهي الأنظمة ولكنّ الحكم الممسرح يبقى لأنّه الآليّة المثلى لفرض الهيبة وللمحافظة على السلطة.

الهوامش والإحالات

1) مالينوفسكي بروسلاف انتروبولوجي انقليزي من أصل بولندي (1884-1942) كان من خلال أعماله يدعو إلى إقامة مطوّلة لدى الشعوب المزمع دراستها، كما يدعو إلى إتقان لغاتها والانتباه لمعيشها اليومي. في أدق تفاصيله وخاصّة فهم المبادلات التي تقع بين قبائلها والاهتمام بصورة خاصة لمؤسسة رئاسة القبيلة وكيفية توزّع العمل وكذلك دور الأساطير والمعتقدات. من أهمّ مؤلفاته:

La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie.

2) من الأعمال التي سعت إلى إيضاح الجوانب السياسية في المجتمعات التقليديّة والتي تميزت فيها الأسطورة بحضور قويّ وفعال نذكر: آبتر وفالرز اللذان اهتما بأوغندا، فانسيا لروندا القديمة وبلانديه للكونغو، غلوكمان لممالك نغوني بإفريقيا الجنوبية...

3)- انظر جورج بلانديه، آفاق الأنتروبولوجيا السياسيّة، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت العدد 39، ماي- جوان 1986، ص56.

4)- إدموند ليتش (1910-1989) انتروبولوجي انقليزي، اشتهر بأبحاثه الانتوغرافية ومساهماته التي نمّت عن شخصية قويّة، اهتم بالأنتروبولوجيا الاجتماعية مع مالينوسكي، أقام في إقليم كردستان ثمّ اهتم بالكاشان في برمانيا، اهتم خاصّة بالجانب التاريخي لدى كل أشكال المجتمعات وركزّ بالخصوص على الآليات والتناقضات بين المعايير المثالية وتطبيقاتها الفعلية، من أهمّ مؤلفاته: نقد الأنتروبولوجيا (1971)، وحدة الإنسان ومقاربات أخرى(1980).

5) E.Leach, the legitimacy of salomon, some structural aspects of old testament history, in arch europ de sociologie, 7,1-1966.

6) Clasters (Pierre) : la société contre l'Etat : recherches d'anthropologie politique ; ed Minuit, Paris 1974.

7)- حوار مع جورج بلانديه، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 41، سبتمبر/أكتوبر 1986، ص24.

8)- جورج بلانديه، آفاق الأنتروبولوجيا السياسية، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت 39 ماي - جوان 1986، ص54/ 55.

9)- G.Balandier, réflexions sur le fait politique : le cas des sociétés africaines cahiers international de sociologie, XXXVII, 1964 pp 3-4.

10) Voir, Marcel Gauchet, le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, ED C.E.R.E.S, Tunis 1995.

11) Voir Stephen F. Brown, protestantism (Facts on file), Hardcover (2007), 128 pages.

12)- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير، مجلّة الكرمل، العدد 13، 1984 ص60.

13)- ميشال فوكو، كانط والثورة، مجلّة الكرمل، العدد 13، السنة 1984 ص70 ترجمة يوسف الصديق.

14)- محمد أركون، العلمنة والدّين، دار السّاقي، بيروت ط3-1996، ص63.

(15)- حوار مع جورج بلانديه: السلطة والحداثة، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 41/ سبتمبر- أكتوبر 1986. ص34(أجرى الحوار وترجمه هاشم صالح).

16) voir G.Balandier, le pouvoir sur scène, Ed. Balland, 1980 Il dit : « le politique dépend encore davantage de l'art de paraitre, l'événement le met en situation, le cérémonial le ritualise, la commémoration l'entretient par la répétition. » p.151.

الفقيه والمفكّر وحاجة المجتمع إليهما؟

مصدق الجليدي/ جامعي، تونس

السؤال الذي تطرحه هذه الورقة سؤال سوسيولوجي وظيفي بالدرجة الأولى:

هل نحن بحاجة في مجتمعاتنا إلى فتاوى الفقيه أم إلى اجتهادات المفكّر؟

وهذا السؤال السوسيولوجي يفرض علينا طرح سؤال آخر يشتق منه ضمن التمشي المنهجي للبحث عن الحل. هذا السؤال الثاني هو سؤال معرفي (ابستمولوجي): أيهما «يأتي أوّلا» (1) في ترتيب تمشي الصياغة النظرية لرؤى واختيارات المجتمع والدولة: الفقيه أم المفكر؟

وتأتي مشروعية طرح هذا السؤال مما نلاحظه من تزايد للأعمال الفكرية والعلمية التي تتصدى في البلدان العربية لمسائل تعدّ تقليديا من اختصاص الفقيه وعالم الدين.

مثلا نجد في كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» لعبد المجيد الشرفي (من تونس) عدّة «فتاوى» (مركبة بمنهجيه شبه علمي) حول الصلاة والصوم والحج والعلاقة بين الجنسين، كما نقرأ أفكارا حول طبيعة الوحي، وهو موضوع كان يتبع تقليديا الاختصاص المعروف بعلوم القرآن. وهذا الموضوع الأخير نفسه تعرض له محمد أركون في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» وتعرض له هشام جعيط في كتابه «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة». وكما هو معلوم فإن هؤلاء جميعا ليسوا بفقهاء أو علماء دين.

في القديم كان الفقيه هو المستولي على كامل المجال الرمزي والأخلاقي العملي في حياة المجتمعات الإسلامية، واليوم يأتي المفكر والمثقف والعالم والباحث لينافسوه في هذه الوظيفة الرمزية: ليتقاسموا معه مهمة تركيم الرأسمال الرمزي للمجتمع ومدّ السياسي (الدولة) بخلفيات نظرية لسن قوانين وتشريعات جديدة.

وظيفة الفقيه هي إيجاد حلول عملية لمشكلات المجتمع. هذه الحلول تأخذ صيغة التشريعات التي تلزم جهاز القضاء وتلزم الدولة (السياسة الشرعية).

ولكن المشكلة هو أن اجتهادات الفقيه لا تتم في الفراغ، وإنّما تتم انطلاقا من رؤية معينة ومن «فلسفة معينة» للإنسان ولعلاقته بأخيه الإنسان الآخر، رجلا كان أو امرأة، عبدا أو جارية، حاكما أو محكوما، وتصدر هذه الاجتهادات عن تصور لمكانة الإنسان في العالم ومدى قدرته على التشريع لنفسه بنفسه. هذه

الرؤية رؤية ماهوية ستاتيكية تأبيدية للوضع الإنساني في نمطية ممتدة قرونيا.

وهذه الرؤية والفلسفة قد طرأ عليها اليوم تغيّر كبير، بل إنّ العقل البشري قد شهد ثورات عميقة هزّت مسلماته اللاهوتية وموروثاته الثقافية من الجذور، فتقدّم الفيلسوف والمفكر والعالم المختص في العلوم الاجتماعية والإنسانية والقانونية والطبيب والخبير، ليزاحموا الفقيه والإمام وينافسوهما في الفضاء العمومي، فبتنا في مجتمعاتنا العربية المتردّدة في شخصيتها القاعدية، نحتكم في نفس الوقت لمرجعيتين : مرجعية تقليدية تراثية ومرجعية حداثية معاصرة.

النتيجة: ازدواجية في الشخصية القاعدية للفرد. فبما هو مواطن فإنه يحتكم إلى المرجعية القانونية السائدة (وهذه المرجعية هي في عدد من الأقطار العربية مرجعية يغلب عليها الطابع الحداثي، كما هو الشأن في بعض بلدان المغرب العربي، ومزيج من الحداثة والتراث كما هو الحال في بلدان عربية أخرى)، وبما هو عربي مسلم بالديانة أو بالثقافة، فإنه يهب ولاءه الوجداني إلى ثقافته العربية الإسلامية التي هي مجال السلطة الرمزية للفقيه ولرجل الدين بامتياز.

سبب الولاء الأول (الولاء المدني) هو عدم التفريط في منافع مادية حقيقية توفرها له القوانين المعمول بها (أو على الأقل تجنب العقاب المترتب على مخالفة تلك القوانين). أما سبب الولاء الثاني فهو وجداني وعقائدي أو مذهبي.

والأمثلة على ذلك كثيرة، وتبدأ من شكل ونوع اللباس والمظهر الخارجي بصفة عامة، إلى طرق التعامل مع الآخرين المختلفين عنا في القناعات مرورا بطريقة معاملة الزوجة والأطفال، ووصولا إلى مدى القبول بقواعد اللعبة الديمقراطية... الخ.

وما نشاهده اليوم في المجتمعات العربية من صراعات معلنة أو خفية، يعود في جانب كبير منه إلى هذا التذبذب في المرجعيات الجماعية والفردية.

فهنالك مجتمع الفقيه أو الداعية الإسلامي الذي يعيش جنبا إلى جنب مع مجتمع القوى والحساسيات المدنية الحديثة. ويحصل احتكاك، تارة سلمي استقطابي أو تحاوري، وتارة عدائي وصدامي، حتى داخل نفس الأسرة. وليست القضية في الغالب قضية من هو ضال ومن هو مهتد، بل قضية اختلاف في الولاءات: الولاء عن قناعة ووعي للفكر الحديث للدولة ولقوانينها الحديثة أم تبعية لا مشروطة للتراث الفقهي وللمشائخ والأئمة.

مِن هنا نعود لنطرح قضية المشروعية المرجعية في التصورات وفي أنماط السلوك الجماعية: هل هي للفقه ورجاله أم هي للفكر الحديث والعلم المعاصر؟

ما مكانة المفكر والباحث في مجمعاتنا ذات الولاء المزدوج :المدني والديني؟ هل يسبق المفكر الفقيه أم يليه في ترتيب إنتاج صيغ التفكير وأنماط الأخلاق والسلوك؟ وبعبارة أخرى ما الحاجة إلى المفكر إذا كان الفقيه ورجل الدين هو من يقرر مصير الأفراد الدنيوي والأخروي معا، من خلال منظومته التحليلية/ التحريمية؟ (إصدار فتاوى بالتكفير وبفصل الزوجة عن زوجها «المارق» عن الدين الرسمي... الخ.)، أو ما الحاجة إلى الفقيه إذا كان المفكر والفيلسوف وعالم التربية وعالم الاجتماع وعالم النفس وعالم الاقتصاد هم من يفهموننا أكثر أين تكمن حاجات المجتمع والفرد الحقيقية، وبأي الصيغ نحقق القدر الأعظم من الاستقرار والعدالة و التنمية والرفاهية؟

مثلا، إذا برهن عالم البيولوجيا وعالم النفس والفيلسوف وعالم الاقتصاد أن المرأة والرجل ينتميان إلى نفس الجنس البشري وأنهما يتكاملان وظيفيا ويتساويان إنسانيا ويتعاونان اقتصاديا وبإمكانهما أداء أدوار اجتماعية بنفس القيمة، كتربية الأطفال والعمل خارج المنزل، والنشاط الجمعياتي ...الخ، فهل يُحتاج بعد ذلك إلى الفقيه ليفصّل لكل واحد منهما حقوقا وواجبات تختلف باختلاف جنسيهما، كما هو الحال في تعدد الأزواج أو في الميراث؟

في تاريخنا الوسيط شوهد كذلك صراع بين الفقيه والمفكر أو المشتغل على العلوم العقلية: الفيلسوف. فقد كتب الغزالي مثلا «إحياء علوم الدين» وتهافت الفلاسفة للحدّ من انتشار الفكر الفلسفي والفكر الاعتزالي. وكتب ابن رشد «تهافت التهافت» للانتصار من جديد للفلسفة، ولكنه خشي على نفسه وعلى الحكمة العقلية أن تضيع، على إثر ثمانين عاما من كتابة الغزالي لرسالته «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» فكتب «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

تراث ابن رشد تلقفه العلماء والفلاسفة المسيحيون بكل إعجاب وأدرجوه في جامعاتهم، بينما أحرقت كتبه في قرطبة واستبعد فكره من العالم الإسلامي طوال قرون عديدة. وليس المهم محتوى هذا الفكر (الذي قد يكون غير مفيد من الناحية العلمية وغير معاصر من الناحية الفلسفية) بل نزعته نحو إيلاء العقل مكانة مرموقة في بناء المعارف.

وفي إفريقية العصر الوسيط (على ما يذكره محمد الطالبي (كان تصدي فقهاء المالكية(الإمام سحنون وأسد ابن فرات) لعلماء الكلام العقليين (المعتزلة) عنيفا. فكان يؤتى بمن ثبتت عليه تهمة العقل (الزندقة في عرف المتشددين من فقهاء المالكية) إلى جامع القيروان ويستتاب تحت التهديد بالعقاب الشّديد. وانتصر مجتمع الفقهاء والأنساق المغلقة على مجتمع الفلاسفة والعلماء العقليين وأصحاب الرؤى المفتوحة.

وإلى اليوم ما زال الفكر الحر والعلوم العقلية مستبعدة من مجال الفضاء التداولي العمومي، وتلاقي استهجانا وهجوما من العامة خاصة أو من أشباه العلماء.

هذه المشكلة لا توجد في العالم الأوروبي والغربي على نحو عام. لماذا؟ لأنه قد تم التحول في هذه المجتمعات إلى النمط الحديث بالكامل.

وماذا نتج عن ذلك؟

نتج تراكم كبير في الخيرات والخبرات و تنعّم كبير بالحقوق الفردية والحريات. في مقابل الفقر والتخلف والاستعمار والاستبداد في العالم العربي والإسلامي.

فما هي خصائص النمط الحديث في العيش والتفكير والسلوكات بوجه عام؟

ولادة مفهوم الفرد واعتماد نمط التفكير العقلاني.

الفرد: كائن نام متطور، خلاق، واثق بنفسه، يفكر باستقلالية: لا يحتاج إلى من يفكر مكانه. ينتخب (لينوبه، أو يحكمه) من يثق في إمكانية تحقيقه لطموحاته وحاجاته وقناعاته.

بينما الفقيه يلعب عادة دور المفتي والمضفي للشرعية على اختيارات قد تتم بمعزل عن الفرد وقناعاته، أو يقوم بمجرد دور طقوسي احتفالي.

يقول علي الديري: « الفقيه يؤسس لمجتمع الموالين المؤمنين الذين تجمعهم رابطة الولاء العقائدية [...] مجتمع الفقيه هم جماعته، لذلك فأمر الفقيه لا يمكن أن يتجاوز جماعته [...] ولا يمكنه أن يتعامل مع الجماعات المتعددة والمتنوعة في المجتمع الواحد على قدر المساواة، فالولاية جامع الجماعة لا المجتمع، أي جامع الجماعة الواحدة المتجانسة المتماهية لا جامع جماعات المجتمع الواحد المتعدد العقيدة.

مع المفكر أنت مع الإنسان، في تعدده واختلافه وتنوعه، ليس هناك علاقة ولاء ولا قرابة تربطك أو تشرع لك أو تمنحك شرعية القول. مع المفكر نحن في مجتمع الأصدقاء لا الأخوة، أي مع الأصدقاء المتعددين في كل شيء لا مع الأخوة المتماهين في كل شيء.

الاختلاف في مجتمع الفقهاء يفتح باب القتل وفي مجتمع المفكرين يفتح باب الحياة، لذلك ما قتل مفكر إلا بفتوى فقيه، وما قتل فقيه إلا بفتوى فقيه آخر. وما أحرق كتاب إلا بفتوى فقيه أيضا، لكن لم يقتل فقيه

برأي مفكر ولا أحرق كتاب برأي مفكر. السهروردي والحلاج وابن رشد وكتبهم شهداء على الفقهاء. الفقيه باب على الموت وما بعد الموت، والمفكر باب على الحياة. بعد كل ذلك هل يمكن أن يكون الفقيه صديقا؟.«!!

هل من فرصة في العالم الإسلامي للتحول إلى النمط الحديث في العيش والحكم والاقتصاد من دون التضحية بالهوية وبالثقافة وبالذاكرة الجماعية؟

الحداثة ليست مجرد خيار، كما الديمقراطية ليست مجرد قناعة شخصية، إنهما ضرورتان لا يمكن العيش في مستوى يليق بإنسانية الإنسان من دونهما. فهل ننتظر الفقيه حتى يختار لنا أو لا يختار لنا النظام الديمقراطي؟! وإذا ما رفضه، فماذا يعدّ لنا أو ماذا يبرّر لنا سوى الخضوع للون من ألوان الاستبداد، مهما كان الغطاء الذي سيسحبه عليه!



نصائح الملوك :
أحاديّة السّلطة وكونيّة المعرفة

عبد الكريم بنحميدة / باحث، تونس

المقدمة :

احتفت الثقافة العربية الإسلامية بالسلطة والسلطان أيّما احتفاء، وتودّد لهما الأشراف والعامة، وسعى في خدمتهما الطامحون والمغامرون. فالسلطة ظلت مرتبطة على الدوام بالنفوذ والجاه. لكن من الضروري الإقرار بأن منزلة السلطان في الثقافة العربية الإسلامية شهدت الكثير من التحول والانقلاب وذلك وفق آليات الحكم المعتمدة وطبيعة النظام القائم، وبالنظر أيضا إلى شخصية الحاكم نفسه. إلاّ أن صورة السلطان باعتباره ظلا إلاهيا يستمدّ سلطته من السماء هي الصورة الغالبة على هذه الثقافة. وقد جلا الخليفة العباسي القائم (467هـ/ 1075م) هذه الصورة حين قال: «نحن بنو العباس، خير الناس، فينا الإمامة والزعامة، إلى يوم القيامة. من تمسّك بنا رشد وهدي، ومن ناوأنا ضلّ وغوى» (1). ولعلّ الملوك اعتُبروا- لهذه الأسباب وغيرها- أولى الناس بالنصيحة وأحقّهم بأن يُخوَّلوا بالمواعظ لأن **صلاح الوالي خير من خصب الزمان**. وضمن هذا الإطار يمكن أن نتناول كتب الآداب السلطانية التي حفلت بها بلاطات الأمراء والملوك في شرق البلاد الإسلامية وغربها.

إننا إزاء نمط من الكتابة مخصوص، أو هو نموذج من التفكير السياسي الذي بدأت ملامحه تتشكل تدريجيا منذ العهد الأموي الذي شهد انقلاب الخلافة إلى ملك، وتحوّل دور الحاشية من النقد والتقويم والاستشارة إلى الطاعة والخدمة والولاء. لقد أخذ هذا الأدب شكله النهائي تقريبا بداية من القرن الثالث الهجري، فأصبح اللاحق يحمل باستمرار سمات السابق وخصائصه. وتبدو نقطة الاتفاق الرئيسية بين المؤلفات السلطانية سعيها بلا استثناء للإجابة عن «سؤال مركزي يوجد في عمق الخطاب السلطاني: كيف تحكم ليدوم سلطانك؟» (2). إن هذا السؤال يوغل في عمق الغرض من هذه التآليف، والإجابة عنه تقتضي البحث في آليات الحكم وفي قواعده الأخلاقية والسياسية التي يؤدي العمل وفقها إلى استقرار السلطة ودوام الملك.

إننا لا نروم الخوض في مضامين هذه الكتب بقدر ما نسعى إلى إثارة قضيتين أساسيتين: الأولى نثير فيها التساؤل عن الأصول الفكرية والمنظومات المرجعية التي استقى منها هؤلاء المؤلفون مادة كتبهم ودلالات هذا الاختيار، والثانية نحاول فيها البرهنة على مركزية السلطان وأولويته في الثقافة العربية الإسلامية من خلال استجلاء علاقته بالجند والمال.

1 – في مفهوم الآداب السلطانية :

هل يصحّ أن نطلق على هذا النوع من الكتابة أدبا؟ وإلى أيّ جنس من الأجناس الأدبية ينتمي؟ أم أنه جنس مستقلّ بذاته له سمات مخصوصة ومميّزات ينفرد بها؟ وكيف نرجّح ميل بعضهم إلى وسمه بالنوع الأدبي الذي يتنزّل ضمن الكتابة السياسية باعتبارها جنسا (3)؟ بل كيف يمكن تبرير التجاور/التواؤم بين الشعر والنثر، والحكمة والمثل، والحكاية والخبر. . .؟ أفلا تكون قضية الجنس أو النوع هامشية بالنظر إلى قيمة المادة ووظيفتها؟

الحقّ أن هذه الأسئلة تستمدّ شرعيتها من عسر تصنيف هذه المؤلفات من جهة، ومن تردد الباحثين (4) في إطلاق تسمية موحّدة من جهة ثانية. ولذلك اعتُبرت قضية الحدّ متشعّبة، وعَسُرَ الظفر بتعريفات جامعة مانعة (5). إذ أن محاولات التعريف كانت غالبا ما تصطدم بتنوّع المؤلفات وتعدّد مصادرها واختلاف مشاربها وامتدادها على فترات زمنية متباعدة. ورغم وعي الباحثين بتعذّر الوصول إلى مفهوم دقيق واضح ومحدّد لهذا النوع من التآليف، فإن بعضهم صرف من الجهد أقصاه وهو يطارد تعريفا ظلّ منفلتا من قيد الحدّ، عصيّا على الضبط، وقاده البحث في النهاية إلى أن «الأدب السلطاني ضرب من الكتابة السياسية يصدر عن مصنّف قد يكون خارج مؤسسات الدولة أو طرفا فيها مستهدفا بذلك ترشيد ممارسة رجل يمارس السلطة أو يعَدّ لتوليها، ويتوسّل الخطاب لأداء تلك المهمة بمجموعة من النصائح الأخلاقية مستقاة عادة من مرجعيات حضارية متمايزة ومصوغة في أسلوب فني مخصوص» (6).

وغير خاف ما في هذا التعريف – رغم الجهد المبذول– من إطالة لا تساعد على ضبط المفاهيم، وإنما قد تضيف بعض الغموض أو تثير إشكالات جديدة تجعل المهمة أكثر عسرا وربما توقع العمل في هنات أو مزالق غير مأمونة.

إننا نجد على الأقلّ ثلاثة أصناف من المعارف تتجاذب هذه الكتابات: العلم والفلسفة والأدب. وفي غياب الحسم فإننا نجد هذه المؤلفات مصنَّفة تارة في علم الأخلاق السياسي/ علم الاجتماع السياسي، وطورا في الفلسفة السياسية/ الفكر السياسي، وطورا ثالثا في آداب الملوك/ أدب الوصايا/ أدب النصيحة/ نصائح الملوك/ مرايا الأمراء. . . الخ.

وتبدو كلمتا (سياسة) و (ملوك) أكثر المفردات حضورا في هذه التسميات، فإذا اقترنت اللفظتان وجدنا تسمية أخرى: سياسة الملوك. فهل نحن نخوض في علم السياسة؟ أم أن التسميات تكاد تكون معدومة القيمة بالنظر إلى طبيعة المادة المتضمَّنة في هذه الكتب من ناحية، وبالنظر إلى المنهج المتوخّى غالبا في عرض هذه المادة من ناحية ثانية؟

لقد تجاوز كثير من الباحثين مسألة التصنيف، واكتفوا بتحليل المادة المعروضة ومناقشتها، في حين حرص غيرهم على تحديد المجال المعرفي الذي تتحرك داخله هذه المادة دون أن يجازفوا بقطعية الانتماء.

فـ «هذه الكتابات وإن تمحورت أساسا حول السلطان فإن الحديث عنه لا يكون سياسيا، بل أدبيا (بالمعنى القديم للكلمة). وهذا لا يمنع من وجود تصوّرات سياسية حول الدولة سلطانا وحاشية، وحول مقومات الملك من جند ومال وغيرها، وحول أسباب انهيار الملك وعوامل قوته ودوامه. . . الخ» (7). وهكذا فإن تردّد هذه المؤلفات بين العلم وما يقتضيه من دقة وصرامة، والأدب وما يستتبعه من جمال وتخييل هو الذي أسهم في تردّد الدارسين وشعورهم بأن التعريفات قاصرة عن الإحاطة بالنص الذي يتعاملون معه.

ورغم أن بعض الباحثين عدّوا هذه المؤلفات جنسا أدبيا جديدا يشكل جزءا من أدب العرب (8)، فإنهم لم يتجشموا عناء بيان الخصائص الفنية لهذا الجنس، ولم يبينوا مسار التطور التاريخي الذي شهده، ولهذا فإن النتائج التي توصّلوا إليها تبقى محل نظر وتساؤل.

كما أن من الإجحاف التغاضي عن الفروق بين هذه المؤلفات، وهي فروق تمس المادة المعروضة نفسها.

إن بين كتب ابن المقفع (142هـ) ومؤلفات الماوردي (450هـ) وكتابي أبي الحسن علي الهروي (611هـ) وأبي الفضل محمد بن الأعرج (925هـ) فروقا تتجاوز الكمّ إلى دلالات المكتوب وخصائصه والغرض من تأليفه. فالقارئ ينتقل من وصايا وعظات أخلاقية صريحة حينا مبطنة أحيانا، إلى تشريع مفصّل لنظرية الحكم في التصور السنّيّ، إلى نصائح عملية موجزة تتعلق بالحرب وتكاد تقتصر عليها، وصولا إلى التركيز على قضية أساسية هي العدل.

إننا ندرك كيف أن الضرورات التاريخية هي التي توجّه في الغالب عمل المؤلف فيُولي بعض القضايا اهتماما أكبر أو أوحد، ولكن هذه الاختلافات تضيف عسرا آخر إلى التصنيف تجعلنا نتساءل عن مدى وجاهة الجمع بين كل هذه التآليف ضمن غرض/ جنس واحد؟! وهكذا فإن الباحث في هذا الضرب من الكتابة يضطرّ إلى البحث عن الخصائص المشتركة التي تجمع بينها وتجعل منها نوعا/ جنسا مخصوصا فيه قدر من الانسجام. ووفق هذا المسعى عرّف بعض الباحثين آداب الملوك بأنها «تلك التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمر الرعية» (9) إذ «تضمّ نصائح طيّبة حول فن الحكم مستنيرة بمبادئ أخلاقية أحيانا، لكنها تستند إلى مبدأ المنفعة المجردة» (10). وأضفى عليها بعضهم الآخر طابع الممارسة التطبيقية حين اعتبرها «فلسفة عملية نفعية مكيافيلية مستلهمة من الواقع ومتداوَلة بين العامة والخاصة [...] وهي أمثلة حية وسهلة التطبيق قالها الخطباء والواعظون على الطبيعة وفي الميدان» (11).

إن ثمة اتفاقا بين أغلب الدارسين يخص جوهر المادة المعروضة، ولا يحفل كثيرا بفروعها وجزئياتها. فمؤلفات الآداب السلطانية نصائح سياسية وأخلاقية تقدَّم للملوك غرضها تثبيت الملك ودوام الدولة وحماية السلطان. وهي بهذا المعنى تنحو في اتجاه تأمين الوسائل الأخلاقية والسياسية والعسكرية الكفيلة بتعزيز سلطة الفرد طالما أنّ « السلطان هو المحور الذي تدور حوله كل القضايا التي يثيرها الأديب السلطاني، إذ يتحدث عن علاقة السلطان بالله وبوزيره وبحاشيته وفقهائه وعلمائه وبرعيّته وجنده وحتى بنسائه» (12). وهكذا فإن الآداب السلطانية لا تقدم نظرية سياسية بالمعنى الحقيقي للعبارة، وإنما تعرض بعض الأفكار السياسية والنصائح الأخلاقية التي تُصاغ في قالب أدبي. والأديب السلطاني لا يُعنى بمسألة التصنيف لأن همّه الأول من نصائحه أن«يستعين بها السلطان على من ناوأه ، والملك على من عاداه»(13).

إن مصنفات آداب الملوك لا ترقى في أغلبها إلى مستوى فلسفة السياسة التي تقتضي بالأساس تصوّرا شاملا لنظرية الحكم وما يتعلّق بها ويتفرّع عنها. وليس كافيا في رأينا أن تضمّ هذه المؤلفات الكثير من أقوال الحكماء والفلاسفة حتى تعَدّ فلسفة سياسية (14)، ذلك أن التصور النظري الشامل لفلسفة الحكم غائب إذ ينشغل المفكر السلطاني غالبا بالسلطان قطبا تدور عليه رحى التأليف، كما أن الواقع التاريخي يؤثر على المحاور المعروضة وعلى تفاصيل القضايا وطريقة عرضها. وهذا ما يبرّر كيف أن الماوردي مثلا أوغل في الاعتناء بمسألة الخلافة لأنها في عصره أصبحت مهددة بخطر الشيعة من الداخل، وخطر البيزنطيين على حدود الشام، في حين أن أبا الحسن الهروي انشغل بصورة شبه كاملة بالحديث عن جهاد الجند وأرزاقهم وعلاقة السلطان بهم، وذلك لأنه عاصر فترة الحملات الصليبية التي اقتضت منه مسايرة الواقع التاريخي المفروض ومحاولة البحث عن حلول عسكرية صرفة.

2 ـ في المرجعيات الفكرية :

لخّص أحد الأدباء السلطانيين الأصول الفكرية التي تُستقى منها هذه المؤلفات بقوله: «إني وجدت أولى ما يتحف به الأحباب وأجدى ما يتهاداه الأجلاء والأصحاب آدابا منظومة تحكم، وآراء مسبوكة تفهم، تكسب بها **عقول الأولين**، وتحفظ بها **آراء المتقدمين** الذين اكتسبوها بالنظر، وجربوها بطول العمر، وأبرزوها من غيابات الجب، واكتنزوها كما يكتنز الذهب، فإنهم كانوا أطول أعمارا، وأكثر بأعمارهم للأمور اختبارا، وأحدّ أذهانا،

وأشدّ بأذهانهم للأمور إتقانا. ووجدناهم قد خلدوا في **الآراء والحكم** الكتب الباقية، وضربوا **للتجارب** والنظر **الأمثال** الشافية. فكفونا بذلك مؤونة البحث الذي لا نصل إليه إلا بشقّ الأنفس، ولا نبلغه إلا بسهر الأعين. وقد ولد **المتأخرون** بعدهم حكَما استخرجوها من كتبهم، ورُتبا بنوها على رتبهم، فكملت لهم **الفائدة**، واستوسقت لفهمائهم **الحكمة**» (15).

إن مـا يلفت النظر في ما ذكره أبو بكـر المرادي (ت 489هـ) صبغة التعميم والإطلاق، إذ يتحدث عن الأولين والمتقدمين والمتأخرين، وعن العقول والتجارب والأمثال، لكنه لا يحدد على وجه الدقة الإطار الفكري العام الذي تتنزّل فيه هذه الحكم، مثلما يخلو نصه من الإشارة إلى هوية الثقافة التي تُستقى منها التجارب والأمثال. ويبدو الإطلاق مقصودا، فليست حكمة اليونان ولا تجارب الفرس ولا سير المسلمين مخصوصة لوحدها بالتفضيل، وإنما الحكمة الإنسانية أيا كان منبتها هي «ضالّة المؤمن»، إذ توظّف لخدمة الغرض الأساسي من التأليف وهو أمن السلطان وبقاء ملكه. فيجوز للسلطان إذن أن يستفيد من المؤمن ومن الكافر، من الصديق ومن العدوّ، من المتقدم ومن المتأخر طالما كان في قوله أو سيرته أو تجربته ما يساعد على توطيد دعائم الحكم وتعزيز سلطة السلطان، وطالما كان المأثور لا يتعارض مع الشرع (16). ولهذا فإن ما يقال أهم من القائل، والخبر أهم من راويه. وهذه المضامين الأخلاقية السياسية تستهدف إتاحة أكبر قدر للاستفادة من الحكمة العملية لأن الحقائق الجوهرية أهم من المظاهر الشكلية.

إن مختلف المعارف والعلوم العربية قد نشأت في حضن النص الديني، وتأثرت به بدرجات متفاوتة، ولكن يمكن القول إن هذا اللون من الفكر كان أقل المعارف انشدادا إلى النص وأكثرها خروجا على جاذبيته وتأثيره، فـ«إذا كان القرآن والحديث النبوي يشكلان المرجع الأعلى لدى الفقيه، فإن الأديب السلطاني يستعمل هذين المصدرين إلى جانب السياسة الفارسية والحكمة اليونانية بدون أي تفاضل مرجعي، ويطرح ما قاله الله والرسول على قدم المساواة مع ما قاله أرسطو وأردشير وكسرى» (17). بل يذهب بعض الباحثين إلى القول إن أصول هذا النوع من الفكر السياسي بعيد كل البعد عن أصول الإسلام (18). ويبدو هذا الرأي مغاليا وغير مطابق للحقيقة، فلقد استقى الأديب السلطاني مادة كتابه في الغالب من القرآن والحديث وتجارب الملوك الأولين والخلفاء والعلماء والحكماء، وإن كانت درجة الاستفادة من هؤلاء وأولئك متفاوتة بين مثقف وآخر (19).

وقد عرفت هذه الكتب الأخلاقية والسياسية رواجا كبيرا خاصة في القرون الوسطى، وجسدت الحكمة العملية في الإسلام، وإذ شاع هذا اللون من الفكر فإنه لم يبق حكرا على الأوساط الأرستقراطية، وإنما تقبلته الذهنية العربية الإسلامية وانتشر بين الطبقات العامة (20).

إن الآداب السلطانية في تقديري تُعدّ صورة مثيرة حقا لتلاقح المعارف الكونية وتزاوج الثقافات البشرية في زمن طُبع بحدّة الصراعات الدينية والعرقية والمذهبية، فالحدود الجغرافية قد امّحت، والحواجز المعرفية قد دُكّت، ولم يعد للمعرفة انتماء إلى جنس أو أمة أو دين. انتماؤها الأوحد هو الإنسانية، ومادتها خليط على قدر من التجانس من القيم الأخلاقية كالعدل والكرم والمروءة، ومن القواعد السياسية كالجند والمال والحاشية.

غير أن هذا الأمر لا يحجب حقيقة أساسية، فأغلب المؤلفات لا تتوجه إلى الإنسان، بمعنى أنه ليس مقصودا بالخطاب، وإنما السلطان هو البدء والمنتهى لأنها لا تستهدف رخاء الإنسان أو سعادته بقدر ما تسعى إلى توفير الشروط الكفيلة بدوام الملك وسبل انتقاله وتوارثه. إن العدل مثلا ليس مطلوبا لذاته، وإنما هو ضروري لبقاء السلطان ونماء الدولة، دولة السلطان. وبذلك فـ«الحديث السلطاني عن الملك والسلطان كسلطة سياسية لا يعني في ذهن الكاتب مؤسسة بل شخصا بعينه يجسّد السلطة وهو السلطان: السلطان والسلطة شيء واحد، وجهان لعملة واحدة، وهو لها بمثابة الصورة للمادة كما يقول ابن خلدون» (21).

ولعلّ الفكر السياسي الفارسي قد وجد هوى في نفس الحاكم المسلم، فاستطابه وتبناه إلى الدرجة التي استقرّ معها في الأذهان أن الفرس يتفوقون في السياسة على ما سواهم من الشعوب. يقول أبو حيان التوحيدي: «للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والرويّة...» (22). وهذا ما يفسّر تواتر اعتماد الأديب السلطاني على التراث السياسي الفارسي من أقوال الحكماء وسير الملوك والعظماء، وخاصة عند ظهور هذا النمط من التأليف مع عبد الله بن المقفع. وفي مرحلة لاحقة أصبح الفكر السياسي اليوناني المتأخر أحد المصادر الأساسية لهذا الأدب، وذلك «ابتداء من عهد أبي جعفر المنصور بخاصة لما ينطوي عليه من مظاهر السلطان وأبهة الملك وتمجيد الحاكم» (23)، ذلك أنه من الثابت أن خلفاء بني العباس «قد قرأوا الكتب [اليونانية] المتأخرة التي تُرجمت من أجلهم، فوجدوا فيها إمكانية فلسفة نوازعهم إلى السلطان وقواعد لإرشادهم في السلوك السياسي الظافر المتسلط» (24).

وفي كل الأحوال فإن المنظومات المرجعية التي يستند إليها المفكر السلطاني تؤكد أن العناصر المكونة لهذا النمط من التأليف كانت متداخلة ومتعايشة في آن. كما أنها خضعت في الوقت ذاته إلى قانون التراكم المعرفي، وهو تراكم كمّيّ لا نوعيّ لأن كثيرا من الأخبار والسير والحكم والأمثال تتواتر صياغة ودلالة في أغلب المؤلفات. وقد لفت بعض الدارسين «الانتباه إلى هذه الظاهرة المثيرة في هذا الفكر السياسي، يكرّر اللاحق ما قاله السابق، ويصبح دور العامل الزمني في هذا التفكير السياسي موضع تساؤل» (25).

على أن من الإجحاف القول إن «ابتكار الدولة الإسلامية تمّ على أساس الاستيراد والتوفيق بين المتناقضات، استيراد نماذج لحكومة بيزنطية أو فارسية والانتفاع بالفكر السياسي الإغريقي مع إعادة تفسيره» (26). يصحّ القول إن عمل هؤلاء المفكرين قام على الانتقاء، ولكن الأصحّ أنه انتقاء لمفاهيم فكرية وقيم أخلاقية وسلوكية لا تختصّ بشعب أو دين، وإنما هي أقرب إلى أن تكون ملكا مشاعا بين الناس كافة، كما أن الاستعارة من الثقافات الأخرى لم تكن اعتباطية، وإنما «روقبت بحذر لئلا تطغى أو تُدخل تعديلا كبيرا على النظرة العالمية القرآنية الجوهرية» (27).

لقد قام التاريخ بعدا ضروريا وأساسيا في بناء هذا الفكر وتوجيهه وتوظيفه، ومع أن هذا التاريخ لم يكن تاريخا وعظيا فحسب، فـ«إن استخلاص الدرس والعظة من ذلك التاريخ يمكّن المفكر السياسي من إدراك أفضل لمغزى فساد الحاضر. وهذا ما يعني أن نقد الماضي يكون ستارا لنقد الحاضر الهمّ الأول عند المفكر السياسي» (28).

غير أننا نعود إلى التأكيد على أن هذا التاريخ الملهم ليس تاريخا خاصا، وإنما هو تاريخ إنساني شامل تنصهر فيه تجارب الشعوب وأمثالها وسير عظمائها انصهارا لا يميّز بين «شرع النبي وعدل أنو شروان وعقل سقراط» (29)، فكانت الآداب السلطانية في التراث الفكري العربي تعبيرا حيّا عن انفتاح الثقافة العربية الإسلامية ونأيها عن مركبات النقص وعقد الاستعلاء وتهيّئها للتحاور مع الثقافات الأخرى والاستفادة منها، رغم أن هذا الانفتاح لم تكن الغاية منه الإنسان في ذاته أو المؤسسة السياسية.

لقد أشرنا في غير موضع إلى أن الأديب السلطاني سعى بكتابه إلى استكمال الأسباب التي تهيّئ للملك إحكام قبضته على زمام الأمور وتأمين سبل انتقال السلطة بسلاسة إلى أبنائه من بعده. وضمن هذه الرؤية، تمّ تناول مسألة المال والجند باعتبار التلازم بين البعد البشري والمعطى المالي انطلاقا من وعي متأكد عبر التجربة بأن ولاء الجند ضروري لحماية السلطان، وأن هذا الولاء لا يضمنه غير العطاء.

3 ـ في وظيفة المال والرّجال:

لم يكن الخليفة العباسي المنصور (ت158هـ) ينشئ جميل القول وهو يوصي خليفته المهدي قائلا: «**إنك لا**

تزال عزيزا ما دام بيت مالك عامرا» (30). وإنما كان يعبّر بجلاء وإيجاز عن الحقائق الماثلة، ولهذا لم يكن الربط اعتباطيا بين خزن الأموال وتكديسها، وإعداد الخيل والرجال والسلاح. يقول في الوصية نفسها: «اشحن الثغور، واضبط الأطراف، وأمّن السبل، وسكّن العامة، وأدخل المرافق عليهم، وادفع المكاره عنهم، **وأعدّ الأموال واخزنها**، وإياك والتبذير، فإن النوائب غير مأمونة، وهي من شيم الزمان، **وأعدّ الكراع والرجال والجند ما استطعت**» (31).

إن الخلفاء والملوك الذين إليهم تُهدى المؤلفات كانوا مدركين وبكل وضوح أن الثبات على الولاء لا يمكن أن يؤمّنه غير المال، ذلك أن «**الناس مائلون إلى الدرهم والدينار** لا يرغبون في حفظ عهد ولا أمانة» (32). ولا شك أن الوعي بخصوصيات الواقع المعيش وتجارب المتقدمين هو الذي ساعد الخليفة المأمون على مواجهة هذه الحقائق أثناء الفتنة بينه وبين أخيه الأمين.

على هذا النحو تُستكنه علاقة الناس - وضمنهم الجند - بالعطاء، فثباتهم على العهد غير موثوق، وولاؤهم للمذهب غير متأكد، ولا طاعة إلا لصاحب المال. والحقيقة المؤكدة أن الموقف من المال كان تعبيرا صادقا عن حقيقتين أساسيتين، تتعلق الأولى بالدور المركزي الذي لعبه المال في صون الولاءات وقيام الإمارات والاستيلاء على العروش، وتتصل الحقيقة الثانية بتلازم البعدين المالي والعسكري تلازما يجعل محاولة الفصل بينهما أمرا عسيرا بل متعذرا. ولعلنا نجد صورة لهذا التلازم في قول أحد رجالات بني هاشم للرشيد: «أيها الملك، إنما هو **سيفك ودرهمك**، فازرع بهذا من شكرك، واحصد بهذا من كفرك» (33).

وباعتبار أهمية هذا التلازم بين المال والرجال وضرورته لحفظ السلطان، فقد حفلت كتب الآداب السلطانية بالحكم والوصايا والأخبار التي تحضّ الملوك على جمع المال والكرم عند العطاء. إن الكرم خُلق لازم للسلطان، فإن لم يكن طبعا فليكن تكلفا طالما يقود إلى تثبيت السلطة: «ليعلم [السلطان] أن البخل في الملوك يؤدي إلى كثرة أراجيف العامة عليهم فليحذره، **فإن لم يكن الكرم طبعه فليتكلفه لحفظ بيته وثبات ملكه**» (34). وهذا الحضور الطاغي للمال مبرَّر لأنه من دواعي الملك ومستلزمات السلطة، ووظيفته أن يستميل الناس ويشتري ولاءاتهم إذ «يُستحبّ للسلطان **جمع المال** من أبوابه وجهاته. فإن المال مع الملوك كالشمس في العالم، **فإن كثر قوّى صاحبه، وإن قلّ أضعفه**. ويجب على السلطان أن يستميل قلوب الناس بالإحسان إليهم والإنعام عليهم على قدر أحوالهم وحسب منازلهم» (35). وتؤكد هذه النظرة في كيفية تعامل الحاكم مع المحكوم فكرة توظيف المال لتوطيد السلطة و«الإحسان» إلى الناس قصد استمالتهم بل واستعبادهم.

وهكذا لم يعد المال مالا للمسلمين ينفَق في شؤون معاشهم ومتطلبات حياتهم، وإنما أصبح مالا للسلطان يدفعه لمن توافر لديه الاستعداد والقدرة على حماية السلطان والوفاء لعرشه بقطع النظر عن شرعية حكمه ومدى اتساقه مع مقتضيات الشرع.

إن الدولة في كل مؤلفات الأدب السلطاني تتمركز حول شخص الحاكم باعتباره الظل الإلاهي الذي يستمد سلطانه من الله. وهو لذلك بمثابة «الحاكم الزمني الذي يقبض على زمام الأمور ويستأثر بالحكم ومؤسسات الدولة ونظمها وقوانينها، ويشرف على شؤون المملكة فيعيّن القضاة والوزراء وسواهم، ويصدر القوانين والتشريعات التي تضمن سلامته ومصالحه ومنافعه الشخصية وتحفظ استمرار الحكم في سلالته وورثته من بعده»36. ومن الطبيعي ألا يخلو أيّ من كتب نصائح الملوك من التركيز على عنصري الجند والمال باعتبارهما من المقومات التي لا غنى عنها، بل يحتل المال عند بعض المؤلفين رأس الأولويات، فالثعالبي (429هـ) يرى أن «**من أهم السياسات أمور الأموال** التي بها تعلق الآمال، وهي الموئل وإليها المآل في جميع الأحوال. وبها بهاء الملك وقوة السلطان وقوام السياسة ونظام الدولة وجمال المروءة وانخذال العدوّ واعتضاد الرعية وصلاح العاجلة والآجلة إذا جُمعت من وجوهها وصُرفت في حقوقها» (37).

ولكنه لا يغفل شأنه شأن غيره من المؤلفين عن التنبيه إلى ضرورة تقدير منازل الرجال واعتبارهم إحدى الركائز الأساسية لدوام السلطة. يقول: «**الجند عدّة الملك وعمدته في ملكه، وقوة قلبه وقرة عينه، ملاك أمره وركن سلطانه وسبب قدرته**» (38).

ولعل التلازم بين الجند والمال غير بيّن بدقة في ما أوردنا من أقوال للثعالبي، لكنه أكثر وضوحا في قول الشيزري (589هـ): «اعلم أن بيت المال ركن عظيم للمملكة تتعلق به المصالح الكلية من أرزاق المقاتلة والولاة وأعوانهم وتجهيز الجيوش وإرزاق الفقراء والمساكين وأهل العلم وسدّ الثغور وبناء المعاقل والحصون وغير ذلك مما تقوم به مصالح الرعية» (39). وليس خافيا ما في هذا الشاهد من نزوع نحو تخصيص جل إيراد بيت المال للقتال وللمقاتلين. ولعلنا نجد مبررا لهذا التوجه، إذ أن الشيزري عاش فترة اتسمت بتصاعد حدة الصراع بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام ومصر خاصة.

على أن هذا العطاء الذي يلحّ عليه كل مصنّفي الآداب السلطانية ليس محرّرا من القيود والضوابط، وهي قيود أخلاقية نفسية فرضتها تجارب المتقدمين وأشارت إليها بوضوح حِكَمُ من خبر الدهر وانتهى به تراكم التجربة إلى أن الإسراف في العطاء قبح وجب تجنبه، والتقتير بليّة أعظم وأشدّ، يقول الشيزري: « **متى أسرف الملك في توسعة الأرزاق على جنده أبطرهم، ومتى ضيّق عليهم أحقدهم، فيكون في هاتين الحالتين معرَّضا للهلاك**» (40). إنه التوسّط بين رذيلتين: التبذير والبخل، ذلك هو الكرم في عقيدة السلطان، حتى إذا أساء الخليفة العباسي المنصور (136هـ) فهم هذه القاعدة قائلا: **أجع كلبك يتبعك**، ردّ عليه أحد قادته منبّها إلى مخاطر التضييق على الجند في الرزق: يا أمير المؤمنين، أخاف أن يلوّح له غيرك بـرغيف فيدعك ويتبعه (41).

على أن هذا التوسّط في عطاء المقاتلين يستوجب أيضا الحرص على تقديمه في موعده دونما مطل أو إبطاء، لأن الحرص على الوفاء بالالتزامات وتأدية الحقوق لأصحابها من شأنه أن يُلزم الجند بالصدق في دفاعهم عن سلطة الملك، وعليه فمن واجب السلطان أن يتوقى ما يمكن أن يصدر عنهم وذلك عبر توفيتهم أرزاقهم وتأمين سبل الحياة لهم، وهكذا يجب عليه أن «لا يماطلهم فيضعفوا وتوغر قلوبهم عليه فيخذلوه عند الحاجة إليهم» (42)، وإنما يكون وفاء بوفاء وقتالا بعطاء.

وهكذا فالدفاع لدى هؤلاء الرجال المقاتلين ليس عن عقيدة أو فكرة، وإنما هو دفاع عن الرزق قبل كل شيء، كما أن تمجيد المقاتل الشهيد يجاهد غيرة على الدين ودفاعا عن دار الإسلام قد توارت ليحلّ على أنقاضها تكريم الجندي يقاتلا انتصارا للحاكم وذودا عن حياض الدولة السلطانية (43).

الخاتمة :

قادنا البحث في المرجعيات الفكرية للآداب السلطانية إلى نتيجتين تبدوان متناقضتين، فمن جهة توجه هؤلاء المؤلفون إلى التراث الإنساني ينهلون منه دونما عقد، فانفتحوا على تجارب الآخرين واحتفوا بأمثالهم وحِكمهم. ومن جهة ثانية أخضعوا هذه الآراء والأخبار والحِكم إلى عملية انتقاء دقيقة جعلت دائرة الإنسانية تضيق إلى أن اختُزلت الرعية في الدولة واختُزلت الدولة في شخص الحاكم، وأصبح الأديب السلطاني منشغلا بهاجس وحيد هو تعزيز سلطة الملك ومساعدته على إحكام قبضته على البلاد وحفظ ملكه واستقراره وتوارث عرشه بين أبنائه وأفراد عائلته. ومن أجل تحقيق هذه الغايات وجب تسخير المال والرجال واصطناع الكرم واستمالة النفوس حتى تستبسل في الدفاع عن الفرد، إذ هو الدولة، هيبتها في عنفوانه ودوامها في قوته.

إن نصائح الملوك من الوجهة التي آثرنا أن نطرقها لا يمكن أن تعَدّ نصائح مجردة. وإنما هي تعبير حقيقي عن موقف المثقف من السلطة والسلطان، ولعلها كذلك انعكاس لتصورات حفلت بها الثقافة العربية الإسلامية. إذ تكشف في عمقها عن موقع الدولة- باعتبارها مؤسسة – في هذه الذهنية.

وبقدر ما ندرك أهمية الظرف التاريخي الذي نشأت فيه مصنّفات نصائح الملوك، وبقدر ما ندرك أن تناول مسألتي الجند والمال لم يكن من قبيل الترف الفكري، فإننا يمكن أن نقول إن هذه المصنفات وخاصة ما ظهر منها بداية من أواسط القرن السادس الهجري كان بمثابة إعلان رسميّ عن عجز النظرية الإسلامية الكلاسيكية عن توضيح معالم مرحلة جديدة اتسمت بسعي أصحاب السلطان إلى إيجاد مفاهيم جديدة تبرّر تمركز السلطة بأيديهم دون النظر إلى شرعية امتلاك السلطة أو شرعية الوصول إليها.

المصادر والمراجع

أولا: المصـادر

ـ ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد): الكامل في التاريخ، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1357هـ.

ـ أحمد (فؤاد عبد المنعم) (محقق): مجموع في السياسة (يشتمل على ثلاث رسائل للفارابي والمغربي الوزير وابن سينا)، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1982.

ـ الأصفهاني (عماد الدين محمد بن محمد): تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط3، 1980.

ـ التوحيدي (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

ـ الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد): آداب الملوك، تح: جليل العطية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990.

ـ الشيزري (عبد الرحمان بن نصر): النهج المسلوك في سياسة الملوك، تح: محمد أحمد دمج، بيروت، مؤسسة بحسون، دار المنال، ط1، 1994.

ـ ابن الطقطقي (محمد بن علي بن طباطبا): كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصر، شركة طبع الكتب العربية، 1317هـ.

ـ الغزالي (أبو حامد): التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: محمد أحمد دمج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987.

ـ الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد): نصيحة الملوك، تح: محمد جاسم الحديثي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.

ـ المرادي (أبو بكر بن الحسن الحضرمي): كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تح: سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981.

ـ الهروي (أبو الحسن علي بن أبي بكر): التذكرة الهروية في الحيل الحربية، تح: مطيع المرابط، دمشق/ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972.

ثانيا: المراجع

ـ بادي (برتران): الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، تر: لطيف فرج، باريس، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1992.

ـ بدوي (عبد الرحمان): الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1954.

ـ بنسعيد (سعيد): الفقه والسياسة، دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1982.

ـ الرحموني (محمد): الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2002.

- العروي (عبد الله): مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1981.
- العلام (عز الدين): السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991.
- الغديري (محمد الحبيب): صورة الحاكم في مصنفات آداب الملوك من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة، شهادة التعمق في البحث، إشراف: أ. توفيق بن عامر، كلية الآداب، منوبة، 1995/1996، نسخة مرقونة.
- وات (مونتغمري): الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، تر: صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1981.

الهوامش والإحالات

1) عماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط3، 1980، ص1, 22
2) عز الدين العلام: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991، ص8 من المقدمة.
3) محمد الحبيب الغديري: صورة الحاكم في مصنفات آداب الملوك من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة، شهادة التعمق في البحث، إشراف: أ. توفيق بن عامر، كلية الآداب، منوبة، 1995/ 1996، نسخة مرقونة، ص34.
4) نشير إلى قلة المراجع المتعلقة بالآداب السلطانية. وأغلب ما يعثر عليه الدارس هو مقدمات المحققين، وهي مفيدة بلا شك. غير أن نظرتها في الغالب أحادية تتعلق بالكتاب المحقق دون غيره.
5) الغديري: صورة الحاكم، ص26.
6) المرجع نفسه، ص 31.
7) عز الدين العلام: السلطة والسياسة، ص23.
8) مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، تر: صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1981، ص112.
9) عبد الرحمان بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1954، 1/ 6.
10) مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، صص112/ 113.
11) أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: محمد أحمد دمج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص21 من مقدمة المحقق.
12) محمد الرحموني: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2002، ص140.
13) أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي: التذكرة الهروية في الحيل الحربية، تح: مطيع المرابط، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972، ص117.
14) أبو بكر بن الحسن المرادي الحضرمي: كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تح: سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981، إذ يرى المحقق أن الكتاب يحتوي على مادة سياسية وأخرى فلسفية، ويشير ضمنا إلى أن الكتاب بذلك جدير بأن يصنَّف ضمن علم السياسة أو فلسفة السياسة أو علم الاجتماع السياسي.
15) المرادي: الإشارة في تدبير الإمارة، صص53/ 54.
16) رغم أن هذه هي القاعدة العامة بالنسبة إلى الأديب السلطاني، فإن أبا القاسم الحسين بن علي المغربي

الوزير (ت418هـ) أجاز للحاكم احتساء الخمر دون أن يبلغ به الأمر حد السكر عندما قال: «من الحكمة في الشراب أن لا يبلغ الحكيم منه مبلغا يزيل العقل ويصدئ الذهن، بل ما يكسب هزة وأريحية. وأقبح ما بالسلطان أن يبلغ آخر أمد السكر، فيبقى سلطانه في ذلك الوقت مهملا». انظر كتاب: مجموع في السياسة (يشتمل على ثلاث رسائل للفارابي والمغربي الوزير وابن سينا)، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1982، صص42/ 43.

17) الرحموني: الجهاد، صص142/ 143.

18) إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، ص125.

19) الماوردي مثلا أورد في كتابه «نصيحة الملوك» 435 آية قرآنية و135 حديثا نبويا. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: نصيحة الملوك، تح: محمد جاسم الحديثي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، صص18/ 19 من مقدمة المحقق.

20) الغزالي: التبر المسبوك، مقدمة المحقق، صص8/ 9.

21) العلام: السلطة والسياسة، ص128.

22) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين/ أحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت، 1/ 74.

23) عبد الرحمان بدوي: الأصول اليونانية، مقدمة المحقق، ص73.

24) المصدر نفسه، ص74.

25) العلام: السلطة والسياسة، ص10 من المقدمة.

26) برتران بادي: الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، تر: لطيف فرج، باريس، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1992، ص35.

27) مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، ص 99.

28) سعيد بنسعيد: الفقه والسياسة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1982، ص70.

29) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1981، ص105.

30) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير: الكامل في التاريخ، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1357 هـ، 5/ 43.

31) المصدر نفسه، 5/ 44.

32) المصدر نفسه، 5/ 140.

33) محمد بن علي بن الطقطقي: كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصر، شركة طبع الكتب العربية، 1317هـ، ص39.

34) الهروي: التذكرة الهروية ، ص80.

35) المصدر نفسه، ص80.

36) الغزالي: التبر المسبوك، مقدمة المحقق، ص22.

37) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي: آداب الملوك، تح: جليل العطية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990، ص216.

38) المصدر نفسه، ص 175.

39) عبد الرحمان بن نصر الشيزري: النهج المسلوك في سياسة الملوك، تح: محمد أحمد دمج، بيروت، مؤسسة بحسون، دار المنال، ط1، 1994، ص88.

40) الشيزري: النهج المسلوك، ص249.

41) ابن الطقطقي: الفخري في الآداب السلطانية، ص51.

42) الهروي: التذكرة الهروية، صص80/ 81.

43) الغديري: صورة الحاكم، ص195.

المشهد السّياسي التّونسي :
من أجل ديمقراطيّة جديدة

خليفة المنصوري/ باحث ؛ تونس

يذهب عالم اللّسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي إلى أنّ النّظام العالمي يؤسّس في سيطرته على الشّعوب لعشر استراتيجيّات، لعلّ أبرزها «استراتيجيا الإلهاء» La stratégie de la distraction التي تقوم في نظره على تحويل انتباه الرّأي العام عن المشاكل الحقيقيّة بابتكار أو افتعال مشكل، ممّا يجبر الجميع على ردّة فعل واحدة تعمل على البحث عن حلّ، وهي الطّريقة التي تقوم على القبول بالشرّ الذي لا بدّ منه. وهي، بنظري، استراتيجيا تهدف إلى الضّبط الاجتماعي بطريقة هادئة، أو هي كما تسمّى «سلاح صامت لحرب هادئة « Armes silencieuses pour guerres tranquiles».

والحالة التونسية لم تخرج عن هذا السّياق، منذ هروب رأس النّظام وما رافقه من إبهام، لتبقى السّلطة وفيّة لمثل هكذا استراتيجيا، ففي كلّ الظّروف والتقلّبات التي مرّت على البلاد، كان يراد دائما من المرحلة الانتقاليّة أن تبقى ضبابيّة الملامح وتراوح مكانها وتفتح على أكثر من قراءة وتأويل.

حتّى أصبحت تشقّ المخيال السّياسي الجمعي قناعة بعبثيّة الفعل السّياسي والشّعور بالغثيان والقلق على مصير البلاد، وعلى كيفيّة التّحوّل الحقيقي نحو الدّيمقراطية الشّعبيّة التي هبّت الجماهير ودفعت التّضحيات من أجلها. فكلّ مؤشّرات الواقع باتت توحي للغالبيّة السّاحقة أنّ الثّورة التي أطاحت برأس النّظام، وربّما في غفلة من الجميع كما يذهب البعض، لم تقتلع جذور الدّكتاتوريّة ولم تسقط هياكلها ومؤسّساتها ولم تحاسب المفسدين. وبالمحصّلة، بقيت قيادة المرحلة الانتقاليّة وصنع القرار السّياسي بيد بقايا النّظام السّابق الذين تفنّنوا في «إدارة الأزمة» باقتدار.

نظام الحكم وسياسة التّخويف :

لقد تراوحت المرحلة الانتقاليّة بعد أحداث 14 جانفي بين فترات من التوتّر وأخرى من الانفراج والهدوء في علاقة بالنّظام: فترات من المدّ الجماهيري المطالب بثمار الثّورة في مستوى الكرامة والشّغل والتّنمية والتقسيم العادل للثّروات

دون تمييز بين الجهات أو بين الفئات، والإصرار على استمرارية الثّورة بتفكيك بقايا الديكتاتورية ومحاسبة المتورّطين في حقّ الشعب. وفترات من الهدوء والانفراج عمل من خلالها النّظام على التّسويق لخطاب يشوّش على السّياق الثوري وبالتّالي الالتفاف على مطالب الجماهير، من خلال محاولة تكريس استعلاء بورقيبي يمايز بين عالم «رجل الدّولة» المسؤول عن «هيبة الدّولة»، وعالم الرّعاع والقصّر، من مثقّفين وسياسيّين وإعلاميّين، إلى حدّ الاستخفاف بعقولهم واستغباء قدراتهم في فهم متطلّبات المرحلة الانتقاليّة.

وأمام حالة الشدّ والجذب مع المطالب الحقيقيّة، انتهج النّظام سياسة التّخويف من الانزلاق إلى المجهول، في مجابهة خطر محدّق أو عدوّ متربّص، ليعمد إلى افتعال الفوضى والتّخريب الممنهج من قبل مجموعات تكشف الأحداث دائما عن تورّط أذرع مؤسّسات النّظام فيها. وهي الظّاهرة التي صاحبت كلّ تحرّك يسعى إلى تصحيح مسار «الثورة».

و«ثقافة التّخويف» (1) التي تتبنّاها عادة السّلطة وتقوم بتعميمها وتضخيمها، تعدّ وسيلة من وسائل الضّبط الاجتماعي وجهازا بيد النّظام لمزيد إحكام السّيطرة على فضاء سلطتها. ولعلّ استخدام مفهوم «هيبة الدولة» في خطاب الحكومة المؤقتة، والتّلويح بالأزمة الاقتصاديّة التي قد تطال الأجراء، والتّهديد بالفلتان الأمني، وتسرّب «مجموعات القاعدة»، وتعميم الفوضى المنظّمة، وخلق بؤر للتوتّر قبليّة وجهويّة في الجنوب والجنوب الغربي، يجعل السّلطة تبحث عن شرعنة للعقاب والقمع. وبالمحصّلة، الالتفاف على مطالب الجماهير الحقيقيّة. لأنّه كلّما علا صوت الجماهير في محطّات نضاليّة مهمّة، كان يراد بها تصحيح مسار الثورة وإخراجها من حالة التجاذبات المقيتة، إلا وكان سيناريو السّلطة نفسه وبنفس الطّريقة.

فمثلما اختلق الغرب عدوّا وهميّا، كثيرا ما شغل به العالم وجنّد له كل الطاقات والإمكانات لتبرير الاعتداءات الوحشيّة على الشّعوب وتحت أيّ غطاء، اختلقت ربيباتها في الأنظمة المتخلّفة والتّابعة لها نفس الخدع للتخويف من «الأعداء الوهميّين». وهي الطّريقة التي تجعل الدّولة دائما «تتلاعب بالخوف وتستثمره لصالحها. . حتّى تؤجل الجماهير مطالبها». والتّخويف في هذه الحالة صناعة السّلطة التي لا تتزحزح عن مكانها ولا تفرّط في مكاسب للجماهير، الأمر الذي يجعل الدّولة، في مثل هذه الحالة، في أقصى درجات القوّة والتّماسك. بالمقابل تمرّ الجماهير بحالة من الفراغ السّياسي الذي يصل أحيانا إلى درجة اليأس والاستقالة والشّعور بالغبن. ولأنّ ثقافة «التخويف» قد تقوّي من سلطة الدّولة في أغلب الأحيان وتبرّر تحوّلها إلى سلطة للقمع والعنف «المشرّع»، لم تتردّد «الحكومات المتعاقبة» في أشهر قليلة من عمر الثورة التونسيّة في التّلويح بمخاوفها الكثيرة على البلاد: تخويف من الفراغ الدّستوري وإمكانيّة دخول البلاد في المجهول، وتخويف من الأزمة الاقتصاديّة التي ستطال كلّ الشّرائح دون استثناء بتدهور الاحتياط النّقدي وهروب المستثمرين والزيادة في نسبة البطالة، والتّخويف من الفوضى واللاّنظام وتصاعد وتيرة الإجرام، والتّخويف أيضا من تهديد القاعدة و«الإسلام الجهادي»، والتّخويف من عودة النعرات القبليّة والعروشيّة في الجهات، والتّخويف من سنة دراسيّة بيضاء على التّلاميذ والأولياء، والتّخويف من فلاحة الأرض المحروقة. . .

لقد تحوّلت سياسة التّخويف هذه عند الدّولة

إلى وسيلة للضّبط الاجتماعي والتحكّم في المزاج السّياسي العام، والمقايضة على الدّيمقراطية والحرّيات بالأمن أو بدفع الأجور أو بلقمة العيش. والنّظام السّياسي، بهذا السّلوك، يتفنّن في «تنميط الخوف وتعميمه وتحويله من وهمي إلى حقيقيّ»، (2) لأنّ ضبط الدّاخل يمرّ عبر التّهويل من الأخطار الدّاخليّة والخارجيّة. وإطفاء جذوة الثّورة يمرّ بخلق فزّاعات وتهويلات لا حدود لها، وهي نفس البنية الذهنية لكلّ الأنظمة المتآمرة على شعوبها في التاريخ القديم أو المعاصر: فمثلما كان نظام الخلافة يروّج إلى القبول بالمستبدّ بتعلّة الخوف من الفتنة بين المسلمين، أو الخوف من تربّص العدوّ الخارجي بالدولة في «دار الحرب» حينها، ليحثّ بالتّالي على الطّاعة والخضوع، والإيمان بأنّ «ستّون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان»، (3) كان النّظام العالمي والأمريكي بالخصوص، ومنذ سنوات، يسوّق لمفهوم «الإرهاب»، وهو الذي لم يتجرّأ على تعريفه أو الحضور في مؤتمر حوله. والهدف من ذلك كلّه خلق عدوّ وهميّ خارجيّ يمتصّ به أزماته الدّاخلية ويصدّرها «خارج الديار».

لذلك لا نستغرب نفس هذا التمشّي في بنيات الثّورات العربيّة في كلّ من تونس ومصر واليمن وسوريا، حين وقع تحميل أطراف «متآمرة» على «أمن النظام» مسؤوليّة ما يحدث سعيا منها للإجماع الدّاخلي وضبطا للحالة الثّورية وكبحها أو الالتفاف عليها.

إنّ هذا التّماهي بين ثقافة التّخويف العالميّة و ثقافة التّخويف في البلدان التّابعة قد رسم سقفا للتّحوّل الدّيمقراطي الذي لا يتعدّى الحدود الليبرالية الدنيا للثّورات العربية، وكشف أنّ المصالح الامبريالية في هذه البلدان تكون فوق اعتبارات الشّعوب. لذلك يذهب تشومسكي إلى اعتبار أنّ «الغرب لم يساند الاحتجاجات في تونس ومصر إلا قليلا، وبعد الثّورات فقط، وقد ساهم إلى حدّ كبير في إبقاء الأنظمة والنّخب المهيمنة على الحكم على حالها، وخير دليل على ذلك أنّ الجيش في مصر بقي حاضرا في الحكم ليكون سدّا منيعا أمام أيّ تحول ديمقراطي حقيقي (4).

أزمة القوى السّياسيّة :

والمؤسف في الحالة التونسيّة كما في الحالة المصريّة أنّ قوى التّغيير التي ساهمت قدر الإمكان في التّأطير والتّوجيه للجماهير انخرطت في المشروع الليبرالي ودخلت اللّعبة التي أراد الغرب التّرويج لها. فحتّى «متغيّر» الحجم الحقيقي للقوى السّياسية ودورها في الانتقال الديمقراطي وقع تقييمه من قبل سلطة النّظام ومن ورائها الغرب، على أنّها مجموعات لا عمق لديها ولا خوف منها، وأنّ حدودها لا تتعدّى طموحات البرجوازيّة الصّغرى ذات الوعي السياسي المزيّف.

فإذا كانت القوى الدّينية، مثلا في تونس، قد أبدت استعدادها إلى تبنّي المشروع اللّيبرالي بسقفه المتدنّي والتّنسيق مع الغرب في ذلك دون برنامج اقتصادي أو اجتماعي ودون ملامح لعمليّة سياسيّة قد تحرج النظام، فإنها في مصر قد غازلت المؤسّسة العسكرية وذهبت بعيدا في مهادنة السّلطة، حتّى أنّها قاطعت الاعتصامات في ميدان التّحرير عندما وقعت الدّعوة إلى محاكمة الرّموز السّابقة من المفسدين. وفي كلتا الحالتين لم تخرج هذه القوى عن مقولة « الانتقال المنظّم للسلطة» تحت إشراف المؤسسة العسكرية ودوائر النفوذ المالي العالمي (5).

أمّا قوى اليسار فإنّها تمثّل الحلقة الأضعف في المعادلة الثّورية، فهي تعيش حالة من الاغتراب

السّياسي عن دورها التّاريخي وعمقها الطّبقي ووعيها بالمهام الثّورية. لأنّه كلّما ارتفعت وتيرة الاندفاع الجماهيري السّاخطة على محاولات الالتفاف والثّورة المضادة في محطات نضاليّة كان بالإمكان المراكمة عليها واستثمارها، ترتضي هذه القوى إمّا بتمجيد الذّات بفيض من التّصريحات وبحرب كلاميّة ومهرجانات خطابيّة وبيانات لتسجيل المواقف، بعيدا عن هموم النّاس ومشاغلهم، أو بالعمل تحت سقف الإصلاحات داخل مؤسّسات النّظام القديم والتّماهي مع خطاب السّلطة إلى حدّ التّطابق، وإيهام نفسها بالتّباين مع الآخرين والاختلاف الخطّي والبرنامجي معهم. وبالمحصلة، تتلهّى في قضايا لا ترتقي حتّى إلى مستوى الوعي السّياسي لعامّة النّاس. فأيّ جدوى من الجدال العقيم لأشهر حول المرأة ومسألة المناصفة في القانون الانتخابي؟ وأيّ معنى للنّقاش الطّويل حول الدّخول من عدمه إلى الهيئة العليا؟ وأيّ جدوى من الجدال السّخيف حول مسألة التّأجيل من عدمه للانتخابات؟ وما جدوى الجدال، وهذا هو الأمر الغريب، حول من هو الأصحّ بالتّأجيل أو بالتعجيل؟

لقد شغلت هذه القوى الجماهير بما من شأنه أن يطفئ جذوتها الثّورية، لتنخرط بالتّالي عن وعي أو عن غير وعي في سياق كثيرا ما راهنت عليه السّلطة في «إستراتيجية الإلهاء»، والسّير في إطار لعبة الإصلاح السياسي اللّيبرالي. وتجربة اليسار عموما، رغم محاولات التقييم والقراءة في تاريخها (6)، لم تقر بدورها المهمّش ومدى مساهمتها في «استعادة الاستبداد» (7)، وإنتاج استبداد الدّولة ومفاقمة الظّلم الاجتماعي وتشجيع الأصوليّات على الاستبداد بالمجتمع لتكريس اليأس من أيّة محاولة للتّغيير.

تحت رماد الشّارع ديمقراطيّة جديدة:

عندما ظهرت اللّيبرالية الجديدة في الغرب ووقع التّنظير لها كنقيض للانغلاق والكليانيّة في إطار الصّراع والتّمايز بين قطبي العالم حينذاك، لم يتوان المدافعون عنها في تجميل صورة منظومة رأس المال العالمي وتلميعها، باعتبارها حامية للدّيمقراطية والتّنمية وحقوق الإنسان في العالم. غير أنّ العشريّة الأخيرة وما عرفته من أحداث في العراق وأفغانستان ولبنان، ثمّ الثّورات العربيّة الأخيرة في تونس ومصر واليمن، وما يحدث الآن في اسبانيا وقبل ذلك في اليونان، كشفت إلى حدّ كبير أنّ هذه اللّيبرالية لم تبتكر من أجل الفقراء في العالم، أو من أجل القضاء على الفقر والمديونيّة، أو لتحسين مستوى عيش الطّبقات الشّعبيّة الفقيرة، بل هي محاولة للتّنفيس عن أزمات النّظام الرّأسمالي العالمي وخدمة لمصالح الأغنياء. إنّها السّياسة المعولمة التي لا تتردّد في تفقير المفقّر وإنقاذ مصالح الأغنياء والمحافظة على أرباحهم.

لقد أعاد تأثير أزمة اللّيبرالية على الشّعوب، اليوم في العالم، إحياء التّناقض الرّئيسي والطّبقي بين الأثرياء والفقراء، بين أصحاب الأرباح والمصالح والمهمّشين من الفقراء، بعدما هيمنت نظريّات علم الاجتماع حول «مجتمع اللاطبقات» أو مجتمع «الأصناف السّوسيومهنيّة»، ليتشكّل من جديد الوعي العمّالي والجماهيري تحت ضربات سياسات التقشّف وعبء سداد الدّيون وتقليص التّوظيف الحكومي وفرض الضّرائب وتجميد الأجور. وهي العودة التي تجلّت في هبّات الجماهير المنتفضة ضدّ الظّلم والحيف الاجتماعي في البلدان العربيّة الغارقة في الفقر والتهميش والبطالة، ولتطال أيضا أوروبا بخروج الجماهير السّاخطة والثّائرة على سياسات حكوماتها.

والملفت للانتباه في هذا الحراك السّياسي الجديد أنّ الجماهير لم تعد تثق في الديمقراطيّة التمثيليّة وفي جدوى الانتخابات والتّمثيليّة البرلمانيّة بصيغتها اللّيبرالية، على اعتبار وأنّ الشارع وحده من يحدّد الديمقراطيّة الحقيقيّة، وأنّ مطالب الشّعب تصاغ في الشّارع لا في البرلمانات «Moi je ne vote pas..je sors dans la rue». لذلك تطالب هذه الجماهير المنتفضة، في جميع أنحاء العالم اليوم، بديمقراطية تشمل الجميع كمواطنين تقوم على التّنظيم الذاتي Démocratie auto-organisationnelle (8)، حيث سيبحث الشّعب عن دور له في الحياة السّياسية والمدنية، لأنّ التّمثيليّة في نظرهم مضادّة في أصولها للدّيمقراطية الحقيقيّة.

فالشّعوب إذن لم تعد تثق اليوم بالأنظمة الاقتصاديّة التي تهمّشها وتفقّرها وتحمّلها، بسياسات التقشّف، عبء سداد الدّيون وفساد الحكم. لذلك تسعى إلى ألاّ تسرق منها ثورتها وثروتها، وهي الموجة التي تؤشّر على سياق ثوري متناغم وميّال إلى العالميّة، يجمع بين الأبعاد الاجتماعيّة والدّيمقراطيّة والسّيادة الوطنيّة (9). وفي تونس يبقى الرّهان دائما على إحياء جذوة المدّ الجماهيري وقيادته ببرنامج اقتصادي واجتماعي يلامس العمق الطّبقي للفئات المحرومة والمهمّشين، لأنّ الثّورة انطلقت من الأعماق المفقّرة التي لفّها النّسيان من أجل حقّ الإنسان في العيش الكريم.



المصادر والمراجع

- الطاهر لبيب، «من الخوف إلى التخويف: مساهمة في تعريف ثقافة الخوف»، المستقبل العربي، العدد330، أوت 2006.
- جلبير أشقر، «الإخوان المسلمون والانتقال المنظّم للسلطة»، نقلا عن لوموند ديبلوماتيك، مارس، 2011.
- كريم مروّة، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، 2010.
- صادق جلال العظم، «ما يجري الآن في الشارع العربي ذو طابع ليبرالي كلاسيكي وليس ديمقراطيًا»، جريدة الحقيقة السورية، بتاريخ 24-25-20011.

* Noam Chomsky, « L'occident n'a pas intérêt à ce que la démocratie s'installe dans les pays arabes », page consultée le 17-03-20011.

* Taiké Eilée, « La Démocratie représentative est morte, vive la Démocratie », Agora vox, page consultée le 03-06-2011.

* Imprécor, n° 571-572, mars/avril 2011.

الهوامش والإحالات

1) الطاهر لبيب، «من الخوف إلى التخويف: مساهمة في تعريف ثقافة الخوف»، المستقبل العربي، العدد330، أوت 2006.

2) الطاهر لبيب، نفس المرجع.

3) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي، مصر، 1969، ص. 162.

4) Noam Chomsky, «L'occident n'a pas intérêt à ce que la démocratie s'installe dans les pays arabes», page consultée le 17-03-20011.

5) جلبير أشقر، «الإخوان المسلمون والانتقال المنظّم للسلطة»، نقلا عن لوموند ديبلوماتيك، مارس، 2011.

6) كريم مروّة، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، 2010.

7) صادق جلال العظم، « ما يجري الآن في الشارع العربي ذو طابع ليبرالي كلاسيكي وليس ديمقراطيّا»، جريدة الحقيقة السورية، بتاريخ 24-25-20011.

8) Taiké Eilée, «La Démocratie représentative est morte, vive la Démocratie», Agora vox, page consultée le 03-06-2011.

9) Imprécor, n° 571-572, mars/avril 2011.

المال والثّروة في الفكر التونسيّ الحديث :
ابن أبي الضياف وبيرم الخامس نموذجا

عبد المجيد بالهادي / باحث، تونس

انشغل الفكر التونسي خلال القرن التاسع عشر بجملة من القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعبّر من خلال ما وضعه من مؤلفات عن إلمامه بهذه القضايا وطرح أفكاره وتصوراته لما رآه أفضل. كانت قضايا الاقتصاد من المسائل التي شغلت مفكري هذه المرحلة وخاصة أحمد بن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس إذ عبرا من خلال مؤلفيهما (1) عن اهتمامهما العميق بكل ما هو اقتصادي واتجها في إطار ذلك إلى البحث في مسألة المال والثروة. فما هي اتجاهات البحث لديهما في هذه المسألة ؟ وما هي طروحاتهما للحفاظ على المال والثروة وتنميتهما ؟

1 ـ الثروة :

إن محاولة تتبع مفهوم الثروة كما ورد في مؤلفي ابن أبي الضياف و بيرم الخامس يبيّن أن الرجلين قدّما المعاني التالية : فالثروة تعني المال، الغنى، الممتلكات، الدخل، . . . لكن أكثر ما يشدّ الانتباه هو تركيزهما على دراسة هذه المسألة ضمن واقع البلاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ولذلك كان التركيز على الجوانب الثلاثة التالية أكثر من البحث في المعاني والدلالات وهي مواد الثروة (مصادر الثروة)، السبل الموصلة إلى الثروة، تدمير الثروة وانعكاسات ذلك .

أ ـ مصادر الثروة :

حصر ابن أبي الضياف الثروة في البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر في مورد وحيد وهو القطاع الفلاحي. إذ يعتبره المصدر الأساسي للثروة خاصة في ظل عدم تطور الصناعة والتجارة وفقدان الموارد المنجمية الهامة فقد ظل يردد في مؤلفه «الإتحاف» العبارة التالية : «**وليس في الإيالة مقطع للنقدين**» في إشارة لانعدام مناجم الفضة والذهب. إذن انطلاقا من مختلف هذه الأفكار لم يجد ابن أبي الضياف من مصدر للثروة إلا ما رآه كالتالي : «**وهذه الإيالة الضعيفة المحتاجة لغيرها في كثير من حاجاتها . . . لا ثروة لها إلا من الحبوب وزيت الزيتون**». وبالفعل فقد مثلت هاتان المادتان الثروة الحقيقية للبلاد سواء بالنسبة للسكان أو للدولة باعتبار مساهمتها الهامة في الدخل والجباية. ولئن كانت أفكار ابن أبي الضياف حول هذه المسألة مبثوثة في «الإتحاف»

فإن محمد بيرم الخامس ركز على دراسة الثروة في مقاله بصحيفة «الإعلام». فبيّن أن مختلف الأنشطة الاقتصادية قد تكون مصدرا للثروة إذ يقول مثلا في ذلك ما يلي: «**إن الأمم الذين يعقدون الشركات في أي نوع من أنواع التجارة، ينجحون في الغنى والثروة**». هكذا يحدد الرجلان مصادر الثروة. وكما يلاحظ فإنهما لم يتوسعا كثيرا في البحث في هذه المصادر نظرا لمحدوديتها بالبلاد التونسية مقارنة بالوضع في أوروبا في تلك المرحلة فهل توسعا في دراسة بقية المسائل؟

ب ـ السبل الموصلة للثروة :

يرى ابن أبي الضياف أن هناك أربع طرق تمكن من تحصيل الثروة يبيّنها في قوله التالي: «**إن دخل الدول على قدر اتساع ممالكهم وعمرانها، وثروة سكانها بالأسباب المعقولة، وهي الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة**».

يلاحظ انطلاقا مما تقدم كيف أن ابن أبي الضياف يقسم هذه الطرق إلى قسمين كبيرين الأول الأنشطة الاقتصادية بصفة عامة والثاني الإمارة بمعنى السلطة وذلك سواء من خلال دورها في تنمية ثروة السكان و في ذلك إشارة إلى المفهوم الخلدوني «**العدل أساس العمران**» أو باعتبار أن السلطة والحكم يؤديان بالضرورة بمتوليهما إلى الثروة والغنى. وغير خفي على الرجل وهو الذي عايش أحداث القرن التاسع عشر أن يلاحظ كيف كان المنصب السياسي والإداري طريقا إلى الثروة بل أقصر طريق إلى ذلك. لم يختلف ما قدمه محمد بيرم الخامس كثيرا عما قدمه ابن أبي الضياف حول الطرق المؤدية إلى الثروة وخاصة في ما تعلّق بدور الدولة فهو يرى بدوره أن هناك أربع طرق موصلة إلى الثروة وهي:

* طريقة الشركات والمؤسسات الاقتصادية وما تحققه من أرباح جراء استثماراتها

* ما تحصله الدولة من ضرائب ومكوس موظفة على السكان وبضائعهم: «**أما الحكومة بما كانت ثروتها قوية من حيث كون جميع أفراد أهاليها يدفعون إليها كل حسب ما يخصه بمقتضى العوائد المقررة في تلك البلاد . . .**».

* يحصل بعض الأفراد على الثروة من خلال علاقتهم بالسلطة وأجهزة الدولة: «**ونجد الثروة أيضا مقصورة على من له خلطة بالحكومة أو للحكومة يد في أعماله فتعظم ثروة ذلك المخالط و لو كان تاجرا أو صانعا ومن عداه يخلو من ذلك . . .**»

* قد تحصل الثروة للدولة والمؤسسات الاقتصادية إذا ما أحسنت استغلال الخبرات والإمكانيات المتوفرة. هكذا يشير محمد بيرم الخامس إلى بعض الطرق لتحصيل الثروة انطلاقا مما عايشه من واقع اقتصادي في البلدان العربية الإسلامية وخاصة تونس ومصر اللتين أقام بهما واشتغل في دوائر حكومية فيهما، وكذلك انطلاقا من ملاحظاته للواقع الاقتصادي الأوروبي في البلدان التي زارها مثل فرنسا، إيطاليا . . . وتحليله ينطبق مع ما كان أشار إليه ابن أبي الضياف كما تقدم. ولكنّ الرجلين ركزا أكثر على كل العوائق التي تمنع تحصيل الثروة في البلدان العربية الإسلامية.

ج – عوائق تحصيل الثروة و أشكال «تدميرها» :

لم يطرح ابن أبي الضياف هذا الجانب المتعلق بالثروة خلال تلك المرحلة إلا انطلاقا مما لاحظه من تجاوزات ألحقت أضرارا كبرى بالسكان وبالبلاد بصفة عامة. أي بالثروة الفردية و الجماعية. لقد تكررت إشاراته إلى هذا الأمر عند تناوله للسياسة المالية و النقدية للبايات التي أدت عديد المرات إلى الإضرار بثروة البلاد مثلما حدث سنة 1825 عندما وقع التخفيض في قيمة العملة الفضية، و كذلك سنة 1866 حينما وقع اعتماد العملة النحاسية. إذ اعتبر أن تغيّرات السياسة النقدية وإن أدت إلى ربح عاجل للدولة فإنها مضرة على المدى الطويل إذ يقول: «**مع ما في تبديلها من ربح عاجل للدولة يؤول إلى ضررها بنقص ثروة المملكة الذي هو عماد الجباية . . .**».

كانت هذه أولى الأشكال التي رآها ابن أبي الضياف مضرة بالثروة ومدمرة لها. أما ثاني هذه الأشكال فهو السياسة القمعية التي اعتمدتها الدولة تجاه السكان وذلك من خلال مصادرة أموالهم كما حدث إبان ثورة سنة 1864. فقد قام أحمد زروق مثلا بسلب ونهب مساكن وقرى الساحل فتحولت هذه المناطق من ثرية مرفهة إلى مناطق مدمرة الإمكانيات يصفها كما يلي: **«وأغرمهم الباي أموالا أفنت الطارد و الوالد، ورهنوا أملاكهم عند الوافدين على المملكة وأتباعهم وأصبحت بلدان الساحل خاوية على عروشها . . .»** ووصف أيضا ما حل بجهة صفاقس خلال تلك الفترة قائلا: **«ثم أتى صفاقس وأقام بها أياما، ريثما ابتز نعمتها وسلب ثروتها».**

وتكرر هذا الأمر سنة 1865 إذ قام الباي بفرض غرامات على قبائل الشق الحسيني رغم أنه سانده في قمع الثورة. يقول ابن أبي الضياف واصفا هذه الحالة أيضا: **«وابتدأ في عروش الحزب الحسيني بأولاد عون. . . وأغرمهم نحو الأربعمائة ألف ريال ،باعوا فيها الظهر والكراع، واستدانوا بربا . . .ثم أهل القلعة الكبرى الذين قاتل بهم مساكن . . .وتتبع غيرهم ممن بقي فيه رمق الثروة من أهل المملكة مع الشدة في الاقتضاء. . .»**

ولم يكن مصير باجة وما حولها سنة 1865 أفضل حالا. ذلك أن أمير المحلة علي باي بذل جهده في خلاص الجباية بطريقة دمرت المنطقة: **«وفي يوم السبت منتصف رجب السنة 1282 (2 ديسمبر1865) قدم باي المحال بمحلته من باجة بعد أن أقام عليها وعلى سهول الجبل و أزال من تلك الجهة اسم الثروة ومسماها. . .»**

يحدد ابن أبي الضياف انطلاقا من كل هذه الأمثلة وسائل تدمير الثروة التي اعتمدتها الدولة في ستينات القرن التاسع عشر. إذ شملت النهب والسلب وفرض الغرامات والتشدد في خلاص الجباية والمصادرة. أما الثروة التي «دمرت» وأزيلت من لدى السكان والبلاد عموما فهي في معناها الواسع تعني المال، الممتلكات (الذهب، الفضة، العقارات. . .). وكان هذا التدمير يتم لفائدة طرفين، الأول الدولة وأعوانها والثاني الأوروبيين والمرابين الذين استفادوا من رهن ممتلكات السكان لديهم لخلاص الغرامات وذلك بربا كبير. وكانت النتيجة لكل ذلك إزالة الثروة بمختلف أشكالها وتدمير مناطق بأكملها وخاصة أخصب هذه المناطق وأكثرها ثراء ونعني الساحل و باجة وما حولها، فانعكس كل ذلك على وضع البلاد وكان من العوامل المساهمة في الإفلاس الذي حدث سنة 1867.

أما بيرم الخامس فقد ركز أفكاره حول هذه المسألة في مقال الثروة. فهو يرى أن هذه العوائق وإن ارتبطت بالعوامل السياسية الداخلية فإنها ترتبط بعوامل اقتصادية ومنها انعدام الشركات التي تنشأ بطريقة **«التعاون»** أو **«التعاضد»** أو **«الاشتراك»**. إذ يعتبرها السبيل الأهم لتحقيق الثروة: **«فقد شاهدنا عيانا أن الأمم الذين يعقدون أي نوع من أنواع التجارة ينجحون في الغنى والثروة».** ويتمثل العائق الثاني في غياب الذهنية الاقتصادية الحقيقية لدى أفراد العالم الإسلامي وخاصة غياب المنافسة النزيهة وهو يضرب مثلا على ذلك من خلال تجربته في إحداث مطبعة عندما كان مقيما بمصر إذ يصف ما حدث له كما يلي: **« فإن أرباب بعض المطابع انتحلوا نحلة لا تليق بكمالياتهم وإنسانيتهم حيث أنهم يتجسسون على من لهم معه أغراض فإذا رأوه طابع كتاب بادروا إلى طبع مثله بثمن أزهد مما أعلن به . .»**

إن ما يمكن استنتاجه فيما يتعلق بالثروة بصفة عامة هو اهتمام الفكر التونسي بهذا المفهوم إذ تعرض إلى كل العوائق المانعة لتحصيله وعوامل «تدميره». وكان هذا الاهتمام يهدف إلى البحث عن حلول لواقع أفضل. فهل حصل نفس هذا الأمر بالنسبة لأحد أقسام الثروة ونعني بذلك المال ؟

2 ـ المــال :

يمثل المال كما تقدم أحد أوجه الثروة وقد حظي بدوره باهتمام الفكر التونسي من حيث البحث في مفاهيمه وأهمية دوره الاقتصادي وكذلك من حيث علاقة الدولة

والأهالي بالمال. فابن أبي الضياف وإن اعتبره أحد أقسام الثروة فهو يضيف إلى ذلك تصنيفا لأنواع المال فهو يعني كل الممتلكات الثابتة والمنقولة، وهو يعني النقد، ويستخدم المال في معنى السيولة في عبارته «الناض» ففي خضم أزمة الستينات الاقتصادية والمالية يتحدث عن فقدان السيولة الكافية قائلا : «**إذ لا ناض في البلاد**». لكن الأهم من كل ذلك في فكر ابن أبي الضياف هو أهمية الدور الاقتصادي للمال فهو المحفز ووسيلة تحقيق النمو الاقتصادي إذ يرى فيه : «**القطب الذي عليه المدار ، في سائر الأقطار ، وبسببه تعمّر وتخرّب الأقطار**». ويرتقي بهذه الأهمية إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد على علاقة عضوية بين الإنسان والمال إذ اعتبره كما يقول : «**المال هو الدرجة الثانية بعد النفس**». وأكد على ذلك عندما وصف حسرة الأوروبيين على أموالهم الضائعة سنة 1867 قائلا : «**واشتدت حسرتهم على أموالهم . . . وهي من روحهم الحيواني . . .**»

يتضح إذن مما تقدم الأهمية القصوى التي يعطيها ابن أبي الضياف للمال، غير أنه لم يتطرق إلى هذه المسألة إلا ليبيّن وضع المال في البلاد التونسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخاصة ما يتعلق بعلاقة الدولة والأهالي بالمال، فكيف يبيّن هذه العلاقة وبماذا اتسمت؟

أ ـ في علاقة الدولة بالمال :

أشار مؤرخو القرن التاسع عشر إلى مختلف أشكال علاقة الدولة بالمال، وخاصة طريقة الحصول عليه من خلال الضرائب المتنوعة التي يدفعها السكان مثل الإعانة والقانون والعشر والمكوس وذلك إما نقدا أو عينا . ولكنهم ركزوا أكثر على كل أشكال الاستحواذ غير الشرعي على أموال السكان، والأهم من كل ذلك إشارتهم إلى سوء الاستخدام لهذه الأموال. فابن أبي الضياف مثلا في كتابه «الإتحاف» يعدد ذكر ما اعتبره عدوانا على المال تنوعت أشكاله خاصة في ظل نظام سياسي استبدادي ، فهو يقول في ذلك : «**والدخل الشرعي في هذه القرون ربما لا يفي بهذا المراد (بناء قوة عسكرية) فامتدت بهذا السبب أيدي ملوك الإطلاق إلى أموال الرعية وإلى نفوسهم ، إن دافعت عنه، وأرسلوا على عيال الله من بطانتهم جوارح صيد، وآلات كيد لأخذ لا يتقيد بقيد . . .**».

ويضرب أمثلة على ذلك من خلال عرض البعض من ممارسات القياد واللزامة و أعوانهم سواء في استخلاص الجباية أو في فرض الخطايا و الغرامات خاصة في ظل انعدام أي رقابة على تصرفاتهم. ومن ذلك ما يذكره عن تصرفات القايد محمد بن عياد سنة 1845 : « **ومدبر الدولة إذ ذاك محمد بن عياد ، وهو من العمال القاصر نظرهم على ما يحصل، من المال ، من غير نظر لحال ولا مآل وكان يزيد في الالتزامات، ويعتبر مع دخلها الأصلي ما تفعله نوابه من (توليد) المظالم ، وقاسى الناس من تعسفهم وجورهم ما لا تطيقه غير أهل المملكة** التونسية . . . ».

ومن الأمثلة الأخرى على العدوان على المال تسليط الخطايا أو ما يعرف بالعقوبة بالمال الأمر الذي كان منتشرا بكثرة في تلك الفترة . وكان تولي محمد باي سببا في إلغائه وقد وصفه ابن أبي الضياف كالتالي : «وسابعها، وهي الداهية الدهياء، **العقوبة بالمال، وهي** المسماة بالخطية، **موكولة إلى أمانة العامل، يسمي ما شاء ذنبا ويعاقب عليه بقدر كسب من سماه ذنبا ، حتى صارت الذنوب رأسمال كسبهم. . .**».

ولم تكن هذه الممارسات هي التي أثارت حفيظة المؤرخين فحسب، بل إن سوء استخدام هذه الأموال كان وراء اتخاذهم لمواقف تنتقد سلوك الدولة وأعوانها هذا خاصة وأنهم كانوا يقومون بمقارنة هذا الوضع مع ما كان يحدث في أوروبا . لقد قدم ابن أبي الضياف أمثلة عديدة عن هذا الاستخدام السيئ للأموال الأمر الذي أدى للإفلاس سنة 1867 إذ يقول مثلا معبرا عن هذه الوضعية كما يلي : «**ولا يظن أن هذا المال المأخوذ من أربابه على الكيفيات المذكورة الفظيعة ، يسد رمق الدولة، أو ينفع البلاد، لما تقرر من وجوه مصارفه الطائرة في الهواء هباء منثورا، من الربا، وربا الربا ونحو**

ذلك . .». وضرب أمثلة حية عن أوجه صرف هذه الأموال بطريقة سيئة : « **إن مصروف الأموال المأخوذة منهم . . . إنما هو في ربا الأموال على المصيبة بماء زغوان، والسفن البخارية، . . . والمدافع الشيشخان . . . وغير ذلك مما لا يضر فقده ولا ينفع وجوده . .**»

هكذا تبدو علاقة الدولة بالمال، علاقة سلبية في مجملها، فهي تقوم على النهب والسلب لأموال السكان تحت مسميات مختلفة وتصرف في أوجه غير نافعة وهو السلوك الذي استمر على أغلب فترات القرن التاسع عشر.

لكن يبدو أن هذه العلاقة قد تحسنت تحسنا ظرفيا ارتبط بفترة الوزير خير الدين(1873 - 1877). لقد أكد بيرم الخامس على تطور علاقة الدولة بالمال خلال هذه المرحلة، فقد اتخذ خير الدين عدة إجراءات بهدف مساعدة السكان على تنمية ثرواتهم وحمايتها من النهب، ومن ذلك مبادرته بإصدار مناشير تضبط طرق استخلاص الضرائب وتشجع على ممارسة الفلاحة (المنشور الذي يعفي غراسات الزياتين والنخيل من الأداءات مدة خمسة عشر عاما). وتصدى لعمليات الإغارة التي كانت تقع بين القبائل وهو ما أدى إلى عودة الهدوء وإقبال الفلاحين على الفلاحة.

وصف بيرم الخامس البعض من إجراءات سياسة خير الدين هذه قائلا : « **ومنها الإحسان إلى المحسن من الأهالي في ماله وعرضه ونفسه . . . حتى أنه لما ظهر من فرقة من قبيلة الهمامة عصيان وتحيز . . . بإنتهابهم لغيرهم من القبائل وإخافة السبل وجه لهم معسكرا تحت رياسة وزير الحرب رستم وزجرهم وعاقبهم . . .**». وذكر البعض من آثارها الإيجابية أمنيا واقتصاديا : «**وبمثل هذه الشدة في إبانها واللين في إبانه خضعت القبائل وبادروا إلى دفع أموال الحكومة في إبانها . . . وانقادوا لها بطيب نفس لإجرائها العدل فيهم بما لم يبق لهم معه خوف من امتداد الأيدي إلى مكاسبهم، فأقبلوا على العمران . . .**». وأضاف أيضا في وصفه لإيجابيات هذه السياسة قوله : « **ومنها إسقاطه جميع البقايا الباقية من مدا خيل الحكومة على اختلاف أنواعها مما سبق تاريخه سنة 1286 الذي هو مبدأ مباشرته للوظيفة وانبعثت بذلك آمال الأهالي إلى تعمير الأرض حيث كانوا يرون أن ثمرة أعمالهم يستأثر بها غيرهم للوفاء بتلك البقايا الباهظة التي دفعوا أضعافها . . .**».

يتبيّن انطلاقا مما تقدم طبيعة علاقة الدولة في تونس بالمال خلال القرن التاسع عشر وهي وإن اتخذت بعض المظاهر الإيجابية كالعمل على خلق ظروف ملائمة لتنمية الثروة فإن ذلك كان ظرفيا. أما القاعدة الأساسية لهذه العلاقة فقد كانت الاستحواذ غير الشرعي على أموال السكان وسوء التصرف في الأموال مما منع التراكم وكان سببا في التدهور الاقتصادي. وفي المقابل قدم الفكر التونسي أفكارا حول العلاقة المثلى بالمال، فابن أبي الضياف يرى ضرورة حفظ المال وصونه لما في ذلك من ضمان للقوة : «**المال المصون من أقوى الحصون**». وذهب إلى الدعوة إلى ضرورة إعمال العقل عند التصرف في المال والثروة عموما : «**والعقل لا يقتضي إتلاف المال دفعة باجتثاث أصله لغير ضرورة**». لذلك يطرح التساؤل في المقابل عن علاقة الأهالي بالمال ومدى الفوارق بينها وبين علاقة الدولة بهذا المورد ؟

ب ـ في علاقة الأهالي بالمال :

يذكر أحمد الجدي في دراسته لفكر أحمد بن أبي الضياف اهتمامه بفكرة تنمية المال وبتركيزه على هذه المسألة : «**ماهو هام في فكر ابن أبي الضياف أنه يعطي أهمية قصوى لحركية رأس المال بصفة عامة، في هذا الإطار مصطلحاته دقيقة، غنية ومتنوعة فهو يتحدث عن تطور أو نمو الموارد (نمو الكسب)، تطور أو تراكم رأس المال (نمو المال) . . . دوران المال والنقود (دوران المال)**». لكن لئن حاول أحمد الجدي الإحاطة بفكر ابن أبي الضياف في هذه المسألة من خلال هذه الأفكار فإننا نعتقد أن المقولة التالية تعبّر بوضوح أكثر عن فكر الرجل: «**المال بالمال يكتسب**». ومن هذا المنطلق ينتقد ابن أبي الضياف كل مظاهر الجمود والتحفظ التي كانت

تطبع علاقة التونسيين بالمال، ومن ذلك انتقاده لاكتفاء بعضهم بخزن أموالهم في البيوت وعدم إخراجها واستثمارها في مشاريع نافعة بما يوفر لهم أرباحا أكبر : **« ومنهم من يرى خزن الأموال وادخارها لوقت الحاجة في زعمه فيبقيها معطلة في البيوت وراء الأقفال ،ولا يلتفت لما في سجنها من تعطيل الأعمال ،لأن سائر أعمال الدنيا تدور على قطبي النقدين الشريفين ،فالمال بالمال يكتسب . . . »**

ويتفق بيرم الخامس مع هذه الأفكار حول علاقة التونسيين بالمال ذلك أنه لم ير فيها أي مظهر لاستخدام عقلاني يمكن أن ينمي مواردهم بل إنهم يتجهون كما يقول إلى كل مظاهر الإسراف والتبذير ويغلب عليهم عدم التحسب للمستقبل. وهو ينطلق في تأكيده لهذه الفكرة مما لاحظه إثر تولي خير الدين الوزارة ،فبمجرد أن أتيحت للريفيين بعض الموارد بادروا إلى تلبية حاجات أساسية أو كمالية دون تفكير في استخدامها بوجه أفضل كما يقول : **« فأقبلوا على العمران ،وكثرت ثروتهم حتى أن في العام الثاني والثالث من ولاية هذا الوزير كثر شراء الأعراب للحلي من الفضة لما سبق من عدمهم منها أو تكاثر ذلك تكاثرا فاحشا إلى أن صار الصياغ لا يوفون بمحتاجهم . . . »** .

إن انتقاد الرجلين لهذا النوع من العلاقة بين التونسيين والمال لا يمكن فهمه إلا بالنظر إلى اطلاعهما على ما كان يحدث في أوروبا ومقارنته بالوضع في تونس ،فقد بينا تطور علاقة الأفراد بالمال وحرص الأوروبيين على تنمية ثرواتهم وما وفرته لهم نظمهم السياسية والاقتصادية من إمكانيات للتطوير ،فقد وصف بيرم الخامس دور البورصة والبنوك في إيطاليا في دعم الاستثمار ودوران المال قائلا : **« بأن يكون من له شيء من المال ولا يريد التعب في ترويجه والربح منه لعجزه أو غيره يدفع ماله لإحدى ديار الصرافين المسماة عندهم بالبنوك . . .فتسهل بذلك إدارة أموال العاجزين مع أرباحهم ثم إن البنك الذي يأخذ الأرباح على النحو المذكور يدفعه لمن يريد الاستقراض . . . »** .

الخاتمة :

تطرق الفكر التونسي من خلال مثالي ابن أبي الضياف وبيرم الخامس إلى مسألة المال والثروة من حيث البحث عن مصادرها وموانعها في البلاد التونسية. وتطرقا إلى علاقة الدولة والأهالي بهذه الموارد فلم يلاحظا أي جوانب إيجابية في هذه العلاقة، بل إن الشكل المهيمن على هذه العلاقة كان شكل «التدمير» المستمر لهما والتبذير وسوء الاستخدام . وفي المقابل قدما إشارات عن تطور هذه العلاقة في أوروبا ولعل ذلك ما كان حاسما في مصير تطور الطرفين، ففي الوقت الذي أخذت فيه أوروبا بأسباب القوة كان التونسيون والعرب عامة قد دخلوا في مرحلة أزمة انتهت بخضوعهم للاحتلال، وكان المال والثروة من دعائمه بينما افتقد البقية هذه الدعامة و أحد أهم أسباب القوة، فهل تطورت النظرة إلى المال والعلاقة به بعد خروج الاحتلال ؟

المصادر والمراجع

- ابن عبد الجليل (منصف) و عمران (كمال) : محمد بيرم الخامس ،بيليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة، بيت الحكمة ،تونس ،1989

- ابن أبي الضياف (أحمد) : إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 8 أجزاء،الدار العربية للكتاب ،تونس، 1999

- بالهادي (عبدالمجيد) : الوعي الاقتصادي لدى النخب التونسية من ستينات القرن التاسع عشر إلى الاستقلال (1860- 1956)، شهادة دكتورا، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية تونس، 2009

-الجدي (أحمد) : الإشكالية الإقتصادية في الفكر التونسي الحديث من خلال أحمد بن أبي الضياف وخيرالدين باشا ،المجلة التاريخية المغربية، العدد 55 - 56،ديسمبر 1989

- الغربي (محمد الأزهر) : خيرالدين والإقتصاد الأوروبي ،مجلة معالم ومواقع ،عدد ،11، جانفي 2002

- بيرم الخامس (محمد) : صفوة الإعتبار ،6 أجزاء ،بيت الحكمة ،تونس،1999

-Jdey (A) : Ahmed Ibn Abidhiaf,son oeuvre et sa pensé, Essai d' histoire culturelle , publication de la FTERS, Zaghouan , Tunisie , 1996



الهوامش والإحالات

1) نعتمد كلا من «الإتحاف» و«صفوة الإعتبار» ومقال بيرم الخامس الوارد بصحيفة «الإعلام» بعنوان «الثروة» 30 أفريل 1886

2) ابن أبي الضياف (أحمد) :الإتحاف، ج 6، ص :109

3) بيرم الخامس (محمد) : «الإعلام»، الثروة، العدد،11، 30 أفريل 1886

4) ابن أبي الضياف (أحمد) : «الإتحاف»، المصدر السابق، نفس الصفحة

5) بيرم الخامس (محمد) : الثروة، المصدر المذكور

6) بيرم الخامس (محمد) : الثروة، نفس المصدر

7) ابن أبي الضياف (أحمد) : «الإتحاف»، المصدر المذكور، ج 3، ص : 1557

8) ابن أبي الضياف (أحمد) : نفس المصدر، ج 5 ،ص :1848

9) ابن أبي الضياف (أحمد) : المصدر نفسه ،ج 5 ،ص : 1559

10) ابن أبي الضياف (أحمد) : المصدر نفسه، ج 6 ،ص : 5310

11) ابن أبي الضياف (أحمد) : المصدر نفسه، نفس الجزء ،ص : 65 11

12) بالمعنى الرأسمالي للمصطلحات

13) بيرم الخامس (محمد) : الثروة، المصدر المذكور

14) بيرم الخامس (محمد) : نفس المصدر

15) ابن أبي الضياف (أحمد) :» الإتحاف«، المصدر المذكور ،ج 6 ،ص : 85

16) ابن أبي الضياف (أحمد) ،نفس المصدر ،ج 3 ، ص : 52

17) ابن أبي الضياف (أحمد) المصدر نفسه ،ج 1 ، ص : 48

18) ابن أبي الضياف (أحمد) المصدر نفسه ،ج 6 ،ص : 114

19) ابن أبي الضياف (أحمد) :» الإتحاف«، المصدرالمذكور ،ج 1 ، ص :47 - 48

20) ابن أبي الضياف (أحمد) : نفس المصدر ،ج4، ص : 80

21) ابن أبي الضياف (أحمد) : المصدر نفسه ،نفس الجزء، ص : 47

22) ابن أبي الضياف (أحمد) :» الإتحاف«، المصدر المذكور ،ج 5 ، ص: 193

23) ابن أبي الضياف (أحمد) ،نفس المصدر،نفس الجزء ، ص: 192

24) أنظر صفوة الإعتبار ،المجلد الثاني ، ص : 525

25) بيرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار ،المجلد الثاني ،القطر التونسي، ص : 544 - 545

26) بيرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار ، المصدر الذكور ،ص: 545

27) بيرم الخامس (محمد) ،نفس المصدر ،ص: 527

28) ابن أبي الضياف (أحمد) :» الإتحاف«، المصدر المذكور ،ج 1 ، ص: 52

29) ابن أبي الضياف (أحمد) ،نفس المصدر ،ج 5 ، ص : 190

30) Jdey (Ahmed) : Ahmed ibn abidhiaf...............p: 362 (ترجمة ذاتية)

31) ابن أبي الضياف (أحمد) :» الإتحاف«، المصدر المذكور ،ج 5 ، ص : 190

32) ابن أبي الضياف (أحمد) : نفس المصدر ،نفس الجزء ،نفس الصفحة

33) بيرم الخامس (محمد)، صفوة الاعتبار ، المصدر الذكور ،ص: 545

34) بيرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار ، المصدر الذكور ،ص : 1828

ثورة الشّباب العربيّ

محمد الحنفي / جامعي، مصر

ثورة من أجل قيام دولة الحق، والقانون....

بالنسبة لاعتبار دولة الحق، والقانون، دولة علمانية، فإن هذا الاعتبار يقتضي:

1 ـ الحسم مع المنطلقات الغيبية، مهما كان مصدرها، سواء كان دينيا، أو خرافيا، أو غيرهما من الغيبيات، التي تفرض على الشعوب العربية بطريقة، أو بأخرى.

فالمنطلقات الغيبية في التشريع، والتنفيذ، هي التي كانت مصدرا لكل أشكال التخلف الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، الذي تعاني منه الشعوب العربية، في ظل حكم الدول الاستبدادية القائمة في الدول العربية منذ قرون.

ولذلك كان الحسم مع الغيبيات ضروريا، للتخلص من التخلف الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي.

2 ـ اعتماد واقع الشعوب العربية، منطلقا رئيسيا، بالإضافة إلى منطلقات واقعية أخرى، محلية، وإقليمية، ودولية، في التشريع، والتنفيذ، حتى تصير ممارسة الدولة متعاطية جدلا مع الواقع، في تجلياته الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، وفي علاقة هذا الواقع مع المحيط الإقليمي، والدولي.

فاعتماد واقع الشعوب منطلقا للتشريع، والتنفيذ، يساهم، بشكل كبير، في تجنب تفعيل عوامل التخلف، ويدفع بعملية التطور، في مختلف المجالات، إلى الأمام، وينمي قدرات الإنسان العربي المختلفة، مما يمكّن من التسريع بعملية التطور في مختلف المجالات.

3 ـ بناء البرامج التعليمية المختلفة، باعتماد نفس المنطلقات، من أجل إيجاد تعليم شعبي ديمقراطي، قائم على أساس احترام الاختيارات الديمقراطية، التي تمكن الشعب، في أي بلد عربي، من ممارسة سيادته، ومن اعتبار نفسه مصدرا للسلطة.

ذلك أن خلو البرامج التعليمية من الغيبيات، أنّى كان مصدرها، يجعل التعليم مجالا خصبا، لإعداد أجيال عقلانية، غير مستلبة بالغيب، وترتبط، في تفكيرها، بالواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، مما يجعلها تساهم، بشكل كبير، في التفاعل، جدلا، مع الواقع، مطورة له، ومتطورة به، دون اللجوء إلى أي ممارسة فكرية، مضللة لمختلف الفئات العمرية، للمجتمع المستهدف بهذا النوع من البرامج التعليمية، مما يجعل منها برامج علمانية بامتياز.

والبرامج التعليمية، عندما تصير برامج علمانية، تصير برامج شعبية ديمقراطية بامتياز؛ لأنها لا تهتم إلا بإعداد الأجيال المتعاقبة، إعدادا معرفيا، وعلميا، وتكنولوجيا، حتى يمتلكوا القدرة على المساهمة في البناء الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي، والتكنولوجي.

4) نهج سياسة إعلامية واضحة، لا علاقة لها بأي شكل من أشكال الغيبيات، ويعتمد ما يجري في الواقع، منطلقا لممارسة إعلامية هادفة، تسعى إلى ملامسة الحقيقة، ولا شيء إلا الحقيقة.

والحقيقة لا تكون إلا موضوعية، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد، أو الاجتماع، أو الثقافة، أو السياسة، حتى يصير المستقبل، لذلك الإعلام، على دراية كافية بما يعتمل في الواقع الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الثقافي، أو السياسي.

واعتماد الوضوح، والموضوعية، يجعل من الإعلام إعلاما علمانيا، يقطع الطريق أمام إمكانية استغلال الإعلام لممارسة التضليل، الذي يجعل المتلقي يفقد القدرة على امتلاك حقيقة ما يجري في الواقع الموضوعي، في أبعاده المختلفة.

5) القطع مع الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال، باعتبارها ممارسات تعتمد الغيب، منطلقا لممارسة تخدير كافة أفراد المجتمع، حتى يقبلوا باستعبادهم، والاستبداد بهم، واستغلالهم.

ذلك، أن القطع مع هذا النوع من الممارسات المضرة بواقع، ومستقبل المجتمعات، يمكن من عملية فضحها، والعمل على نقضها، والسعي إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، باعتبارها أهدافا كبرى، لا تتحقق إلا ببرنامج قائم على التحليل الملموس، للواقع الملموس، الذي لا علاقة له بالمنطلقات الغيبية.

فالتحليل العلماني، هو تحليل يقوم به الإنسان القائم في الواقع، والذي ينطلق في تحليله من معطيات الواقع، من أجل أن يصل إلى نتائج، تهدف إلى تغيير الواقع إلى الأحسن؛ لأن المحلل علماني، والمعطيات علمانية، والمنهجية المتبعة في التحليل علمانية، والنتائج المتوصل إليها علمانية، وفعل تلك النتائج ينتج نتائج علمانية.

ولذلك، فالقطع مع الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال، لا يمكن أن يأتي إلا في إطار الممارسة العلمانية، التي لا وجود فيها لشيء اسمه التضليل.

والعلمانية، التي يمارس في ظلها الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال، كما هو حاصل في بعض الدول العربية، التي تعتبر نفسها علمانية، لا يمكن أن تكون علمانية، كما نفهم نحن العلمانية.

6) بناء مؤسسات الدولة، على مستوى الدستور، باعتباره قانون الدولة، وعلى مستوى إيجاد مؤسسات تمثيلية: محلية، وإقليمية، وجهوية، ووطنية، وعلى مستوى الحكومة، وهيئة القضاء، على أساس الارتباط بالواقع، في تحولاته الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، وبناء على ما يتوفر في ذلك الواقع من معطيات، حتى تصير الدولة دولة علمانية، لا علاقة لها بالغيبيات، مهما كان مصدرها، حتى تصير الدولة إفرازا للواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي. ودولة كهذه، لا يمكن أن تكون إلا دولة علمانية، لا دولة دينية؛ لأن الدولة الدينية، هي التي تأتي من خارج الواقع، ولا تخدم إلا مصالح الطبقة التي تتحكم في المجتمع، انطلاقا من ذلك الغيب، بينما نجد أن الدولة العلمانية الحقيقية، تكون في خدمة جميع أفراد المجتمع.

7) قيام العلاقات الاجتماعية: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، على أسس موضوعية، قائمة على المعطيات المتفاعلة في الواقع، حتى لا تصير تلك العلاقات من إنتاج الغيب، كيفما كان هذا الغيب، حتى لا تصير هذه العلاقات قسرية، بحكم الغيب، ومن أجل أن تبقى مجرد علاقات اختيارية، ترتبط باختيار الأشخاص المعنيين بتلك العلاقات.

ذلك، أن العلاقات الغيبية، تقوم على شيئين أساسيين:

الأول: نفي الواقع، باعتباره فاعلا في الإنسان، ومتفاعلا معه، من منطلق أن ما يظهر لنا على أنه هو الواقع، ليس إلا صياغة غيبية، وما يعتمل فيها موجه من الغيب، بما في ذلك العلاقات القائمة بين أفراد المجتمع، وبين الشعوب، وبين الدول، وبين الحاكمين، والمحكومين.

والثاني: نفي اعتبار أفراد المجتمع الواحد، للعلاقات التي ينسجونها فيما بينهم، علاقات قسرية، فكأنهم لا يفكرون، ولا يتعاملون مع غيرهم من أفراد المجتمع، وكأنهم مجرد مسخرين للغيب، الذي يتحكم فيهم، ويوجه علاقاتهم المراقبة من قبل السلطة، التي تعتبر ممثلة للغيب، ووصية على تحكمه في الواقع.

وحتى تنتفي العلاقة الغيبية، لا بد من تأسيس العلاقات القائمة بين أفراد أي شعب عربي، على أسس موضوعية، لا علاقة لها بالغيب، من أجل جعل العلاقات بين أفراد الشعب، علاقات علمانية.

وهكذا يتبين، أن اعتبار دولة الحق، والقانون، دولة علمانية، لا يتأتى إلا بالحسم مع المنطلقات الغيبية، واعتماد الواقع الموضوعي للشعوب العربية، منطلقا للتشريع، والتنفيذ، وبناء البرامج الدراسية، اعتمادا على الواقع الموضوعي، لإيجاد تعليم شعبي ديمقراطي، ونهج سياسة إعلامية، لا علاقة لها بالمنطلقات الغيبية، والقطع مع الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال، باعتبارها ممارسة تعتمد الغيب، لضمان استمرارها، وبناء مؤسسات الدولة، على أساس الارتباط بالواقع، وقيام العلاقات الاجتماعية على أسس موضوعية، سعيا إلى جعل العلمانية ممارسة يومية، تهدف إلى نفي الغيب، من التحكم في حياة الإنسان العربي.

وبناء على ما رأينا، فإن ثورة الشباب العربي، هي ثورة من أجل قيام دولة الحق، والقانون، التي لا تعرفها البلاد العربية، ولا يمكن أن تستقر الأمور في البلاد العربية، إلا إذا قامت في البلاد العربية، وبالمواصفات التي ذكرنا، في كل دولة عربية على حدة. وقد أظهرت تجربتا تونس، ومصر، أن ثورة الشباب في البلاد العربية، من المحيط، إلى الخليج، هي التي يوكل لها أمر قيام هذه الدولة الحديثة، فعلا، والتي يمكن اعتبارها دولة للحق، والقانون، إلى جانب كونها دولة وطنية ديمقراطية حديثة، وعلمانية، تعمل على تحقيق المساواة بين جميع أفراد الشعب، مهما كان لونهم، أو جنسهم، أو عقيدتهم، أو لغتهم، أو عرقهم، أو القبيلة التي ينتمون إليها، وتحفظ حقوق الجميع: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية، وتضمن حرية الاعتقاد، وممارسة الطقوس الدينية المختلفة، وتنضج شروط قيام نهضة حقيقية، وتعمل على أن تصير الخدمات الاجتماعية كفأة، وفي متناول الجميع، وبالمجان، وتحرص على تحرر الاقتصاد الوطني من التبعية للأجانب، وتتحرر من خدمة الديون الخارجية، والداخلية، وتستهدف بالدرجة الأولى تحرير الإنسان، والأرض... مما يمكن اعتباره ثورة في حد ذاته، جاءت نتيجة لثورة الشباب، في كل بلد عربي.

فثورة الشباب، إذن، في أفق قيام دولة الحق، والقانون، هي، في العمق، المدخل الحقيقي للتخلص من مجموعة من النفايات، التي عملت، ولا زالت تعمل على تكريس التخلف، في كل البلاد العربية.

فهل تستمر هذه الثورة، حتى تحقيق أهدافها القريبة، والمتوسطة، والبعيدة؟

إن الأمل في ثورة الشباب، وفي صموده، إلى أن تتحقق جميع أهدافه كبير، وما الشعارات المرفوعة من المحيط، إلى الخليج، إلا دليل على ذلك.

فهل تتحقق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية على يد الشباب الثائر؟

ثورة الشّباب العربيّ ثورة من أجل محاكمة ناهبي أموال الشّعوب في البلاد العربيّة.....

والعبرة التي تؤخذ من محاكمة الفساد، والمفسدين، تتمثل في:

1) إعادة تربية جميع أفراد المجتمع، على احترام الثروة الشعبية، والعمل الدؤوب على حمايتها، والسعي إلى توظيفها لمصلحة الشعب: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والحرص على أن تصير تلك الخدمة منتجة للكرامة الإنسانية، التي هي الغاية الأساسية من وراء احترام، وحماية ثروات الشعوب، التي لا تتحقق إلا بـ:

أ ـ تعليم شعبي ديمقراطي، يؤدي إلى تمكين جميع أبناء الشعب، في كل بلد عربي، من التعليم الجيد، القائم على أساس تكافؤ الفرص.

ب ـ توفير الشغل لكل أفراد الشعب في سن العمل، كحق إنساني، يجب التمتع به، مع مراعاة المؤهلات التي يحملها كل فرد، على جميع المستويات: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

ج ـ جعل الخدمة الصحية في متناول جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي، مهما كان لونهم، أو جنسهم، أو معتقدهم، من أجل محاربة جميع الأمراض التي يصاب بها الإنسان.

د ـ تمكين جميع الأسر، في كل شعب في البلاد العربية، من امتلاك سكن لائق يحفظ كرامة الأسرة، ويوفر لها الاستقرار، حتى يتمكن أفرادها من خدمة المجتمع، ومن القيام بدورها في فرض احترام ثروات الشعوب، وفي حماية تلك الثروات.

فالكرامة الإنسانية شرط لوجود الإنسان، ولوجود الشعب، في أي بلد من البلاد العربية، وإلا فإن الإنسان غير موجود. والشعوب عبارة عن قطعان من الحيوانات، التي يرعاها الحكام، من أجل الاستفادة منها.

2) إعداد الشعوب للتصدي لكل أشكال الفساد، التي تطال الإدارة، والعمل السياسي، وخاصة في المناسبات الانتخابية، حيث يتخذ الفساد السياسي تجليات متعددة، وخاصة تلك التي ترتكز على تشغيل الشباب العاطل، للقيام بالحملات الانتخابية، دون اقتناع لا بالأحزاب، ولا بالبرامج، ولا بالأهداف، خلال أيام الحملة، ليرجعوا بعد ذلك إلى العطالة التي تنتظرهم.

والشعوب، عندما تمتلك الوعي بالأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية، عندما تدرك خطورة الفساد السياسي على مستقبلها، فإنها تعد أبناءها الشباب لمواجهة ذلك الفساد، لا أن تنخرط فيه.

ولإدراك أهمية خطورة الفساد السياسي، على مستقبل الشعوب، لا بد من:

ا ـ تحديد مفهوم الفساد السياسي، الذي يؤدي إلى تزوير إرادة الشعب، في كل بلد عربي، لإيجاد مؤسسات تمثيلية، لا تعبر بالضرورة عن إرادة الشعوب العربية، بقدر ما تأتي استجابة لإرادة الحكام، وأذنابهم، لخدمة مصالح الطبقات، التي ينتمي إليها أولئك الحكام.

ب ـ تحديد مظاهر الفساد السياسي: اقتصاديا، واجتماعيا، وثقافيا، حتى تستطيع الشعوب إيجاد الآليات المناسبة، لمحاربة كل مظهر من المظاهر، التي يتم تحديدها، والتي يتم تفعيل معظمها على مدار السنة، حتى يتأتى جعل الفساد السياسي جزءا من الحياة العامة، كما هو حاصل، أو التي يتم تفعيلها بالخصوص، كلما كانت هناك انتخابات، من بداية التسجيل في اللوائح الانتخابية، إلى إعلان النتائج.

ج ـ تحديد المناصب السياسية، التي يتم عن طريقها تكريس الفساد السياسي، من أجل إيجاد آليات للعمل، على مواجهة مستغلي المناصب السياسية، لممارسة كافة أشكال الفساد السياسي، الذي تتضرر منه الشعوب في

البلاد العربية، في أفق جعل مختلف المناصب السياسية، غير منتجة للفساد السياسي، حتى تصير الشعوب العربية خالية منه.

د ـ تحديد الأضرار التي تلحق الشعوب في البلاد العربية، بسبب إشاعة الفساد السياسي، بين أفراد كل شعب، سواء كانت اقتصادية، أو اجتماعية، أو ثقافية، باعتبارها مجالات ينعكس عليها الفساد السياسي، مما يجعل الأضرار التي تلحق المجتمعات العربية مضاعفة، ومن أجل وضع برنامج شامل لمحاربة أضرار الفساد السياسي.

وبناء على التحديد المذكور، يصير إعداد الشعب، بجميع فئاته العمرية، وبجميع طبقاته الاجتماعية، وسيلة من الوسائل الأساسية، التي يمكن اعتمادها لمحاربة مظاهر الفساد السياسي، في أفق استئصاله، وبصفة نهائية، من الحياة السياسية.

3) التخطيط، والبرمجة، من أجل العمل على إنضاج الشروط الموضوعية، التي تؤدي إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، ذلك أن جميع الشعوب العربية، عرفت، وتعرف فسادا سياسيا، لا محدودا، نظرا لكون الشروط الموضوعية المؤدية إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، غير متوفرة، باعتبارها أهدافا كبرى.

ومن الشروط الموضوعية المؤدية إلى تحقيق الأهداف الكبرى، المشار إليها، نجد:

أ ـ قيام دستور ديمقراطي شعبي، يصير فيه الشعب سيد نفسه، ومصدرا لجميع السلطات، حتى يستطيع الشعب في كل بلد عربي تقرير مصيره الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي.

ب ـ إجراء انتخابات حرة، ونزيهة، لإيجاد مؤسسات تمثيلية حقيقية، تعكس إرادة الشعب في كل بلد عربي، وتعمل على خدمة مصالحه.

ج ـ إيجاد حكومة من الأغلبية البرلمانية، تكون مسؤولة أمام البرلمان، وتخضع لمحاسبته، ومراقبته.

د ـ العمل على إيجاد حلول للمشاكل العامة، كمشكل التشغيل، والتعليم، والصحة، والسكن، والنقل العمومي، ومد الطرقات إلى مختلف التجمعات السكنية، ومد الكهرباء، والماء، وخطوط الهاتف إلى جميع المنازل، في كل بلد عربي، حتى يصير كل ذلك في متناول المواطنين.

هـ ـ تحرير الاقتصاد الوطني من التبعية، ونهج سياسة تنموية اقتصادية حقيقية، حتى يتأتى توفير المزيد من مناصب الشغل للعاطلين، والمعطلين، في جميع القطاعات الاقتصادية، والاجتماعية.

و ـ اعتماد التصنيع، ومكننة الزراعة في المدن، والقرى، كوسيلة تنموية ناجعة، من أجل دعم استقلال الاقتصاد الوطني، في كل بلد من البلاد العربية.

ز ـ تمتيع جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي، بالحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية، حتى يكتسبوا جميعا حقهم في المواطنة.

ح ـ ملاءمة جميع القوانين الوطنية، في كل بلد عربي، مع المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، حتى تصير القوانين الوطنية، في خدمة تمكين المواطنين، في كل بلد عربي، من التمتع بحقوقهم الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية.

فالعمل على إنضاج هذه الشروط، لا بد أن يؤدي، بالضرورة، إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، باعتبارها أهدافا كبرى، تسعى الشعوب العربية إلى تحقيقها، نظرا لحرمانها منها، بسبب سيطرة الأنظمة الاستبدادية على مصيرها الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، مما يجعلها تعيش حالات الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال.

ومحاكمة ناهبي ثروات الشعوب، لا تأتي هكذا،

بدون أهداف، بل لا بد من أهداف تسعى ثورة الشباب إلى تحقيقها من وراء ذلك.

والأهداف المتوخاة من وراء محاكمة ناهبي ثروات الشعوب:

1) الانطلاق من أن لا أحد فوق القانون، مهما كانت المسؤولية التي يشغلها، مادام يستغل نفوذه في نهب ثروة الشعب، مهما كان هذا الشعب، وفي كل بلد من البلاد العربية.

2) التأكيد على ضرورة استقلال القضاء عن السلطتين: التشريعية، والتنفيذية، حتى يستطيع متابعة أي مسؤول، مهما كانت درجة مسؤوليته، في بنية أجهزة الدولة، بمجرد تلقي شكاية من أبسط مواطن، يدرك ما يمارس من نهب على ثروة الشعب، في البلد العربي الذي ينتمي إليه.

3) حماية أموال الشعب، في كل بلد عربي، من عملية النهب، حتى تصير تلك الأموال في خدمة مصالح الشعب: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية.

4) استرجاع أموال الشعب، التي تم نهبها من قبل المسؤولين، في مختلف درجات المسؤولية، بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، حتى وإن تقادمت عملية النهب المذكورة.

5) إعادة تربية المسؤولين على تحمل المسؤولية، في حماية ثروات الشعوب، والتصدي لممارسي النهب، مهما كان مستواهم، وتقديمهم إلى المحاكمة، في كل بلد من البلدان العربية.

6) التربية على استحضار ضرورة الالتزام بما هو منصوص عليه في القوانين ذات الطابع المحلي، أو الوطني، أثناء ممارسة المسؤولية، في تدبير الشأن العام، واتخاذ الإجراءات الضرورية ضد كل الأعوان، والمساعدين، الذين لا يلتزمون بتطبيق القوانين المختلفة، أثناء ممارستهم لمهامهم.

7) التربية على استحضار مضامين المواثيق، والمعاهدات الدولية، وخاصة منها تلك المتعلقة بحقوق الإنسان، وسمو المواثيق، والمعاهدات الدولية على القوانين المحلية، والوطنية.

8) التربية على احترام الشعب، في كل بلد عربي، حتى يمتنع المسؤولون عن القيام بأي عمل يسيء إلى الشعب. وذلك من خلال احترام كرامة المواطن، مهما كان لونه، أو جنسه، أو معتقده، أو لغته، أو طبقته الاجتماعية.

فتحقيق هذه الأهداف، من وراء محاكمة ناهبي ثروات الشعوب، يقف وراء تحول الواقع، في اتجاه الأحسن، سعيا إلى تخليصه من ناهبي ثروات الشعوب، ومن مصاصي الدماء، الذين يطلبون المزيد من الاستفادة، ودون التوقف عند حدود معينة. وهو ما يعني إعطاء الفرصة للشعوب، من أجل تحقيق التطور الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، الذي يجعل الشعوب العربية تشرع في بناء حضارتها المعاصرة، التي لا يحضر فيها إلا الصراع الديمقراطي، الهادف إلى الارتقاء بالشعوب العربية إلى الأحسن.

والأهداف المتحققة من وراء محاكمة ناهبي ثروات الشعوب، قد تكون تربوية، وقد تكون مرحلية، وقد تكون إستراتيجية.

فهي تصير تربوية، عندما تسعى إلى تقويم سلوك الأفراد، والجماعات، حتى يتخلص الجميع من مجرد التفكير في نهب ثروات الشعوب، عندما يتحملون مسؤوليات تمكنهم من ذلك.

وهي مرحلية، عندما تتخذ طابع التدرج، الذي يرقى بالمجتمع من مرحلة، إلى أخرى، في أفق الوصول إلى وضع حد لناهبي ثروات الشعوب، وبصفة نهائية.

وهي إستراتيجية، عندما تضع في اعتبارها تغيير الاختيارات المنتجة لمسلكية نهب ثروات الشعوب،

باختيارات تنتفي فيها نهائيا، إمكانية إنتاج تلك المسلكية، لتتخلص الشعوب العربية من كل أشكال النهب، التي تتعرض لها ثرواتها، لتصير بذلك خالصة لها، وفي خدمة مصالحها، الضامنة للتوزيع العادل للثروة.

وفي حالة وجود قوانين صارمة، تهدف إلى محاكمة ناهبي ثروات الشعوب، مهما كان مستواهم، فإن التخلص من ناهبي ثروات الشعوب، على المدى القريب، والمتوسط، والبعيد، تصير ضرورية، ليصبح المسؤولون شيئا آخر، مع التحول الايجابي، الذي يعرفه الواقع، عن طريق التخلص من الشروط الموضوعية الفارزة لكل أشكال الفساد الإداري، والسياسي، المنتج لنهب ثروات الشعوب على المدى القريب، والمتوسط، والبعيد.

فالتخلص من الشروط الموضوعية الفارزة لكل أشكال الفساد، معناه إنضاج شروط موضوعية نقيضة، منتجة للحس الإنساني، وللشعور بتحمل مسؤولية تدبير أمور الشعوب العربية، وبأن تلك المسؤولية تقتضي الحرص على حماية ثروات الشعوب، وتوظيفها لخدمة مصالح الشعوب: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية على المدى القريب، والمتوسط، والبعيد. وهذا الشعور بالمسؤولية، لا يعفي من ضرورة إيجاد هيئات للمراقبة، والمحاسبة على جميع المستويات، وفي كل بلد عربي على حدة، من:

1) التأكيد على سلامة، وحماية ثروات كل شعب على حدة، من عملية النهب، التي قد تحدث هنا، أو هناك.

2) محاسبة، ومحاكمة كل من تجرأ على نهب، ولو جزء يسير من ثروة الشعب، في كل بلد عربي، مهما كان مستواه الإداري، ومهما كانت مسؤوليته السياسية.

3) الإشراف على توجيه عملية الصرف المركزي، والجهوي، والإقليمي، والمحلي، انطلاقا من أولويات خدمة مصالح الشعب في كل بلد عربي.

وهيئات المراقبة المذكورة، تكون ذات بعد وطني، وجهوي، وإقليمي، ومحلي، وتكون منفتحة على جميع أفراد الشعب في كل بلد عربي، ومتتبعة لما ينشر في الإعلام السمعي / البصري، والسمعي، والمقروء، والإليكتروني، من أجل الإحاطة بما يجري على مستوى نهب الثروات، التي ترجع ملكيتها إلى الشعوب، أو على مستوى الأوجه التي تصرف فيها.

وهل يستفيد منها الشعب، أم لا؟ رغبة من المسؤولين، ومن المشرفين على عملية الصرف، في جعل ثروات الشعوب لا تخدم غير مصلحة الشعوب.

وإلا فإن إجراءات المحاسبة، في أفق المحاكمة، تبدأ بسبب التبذير، الذي تتعرض له ثروات الشعوب؛ لأن التبذير، هو نفسه شكل من أشكال النهب.

ثورة الشّباب العربّي، ثورة من أجل دساتير ديمقراطية، تكون فيها السّيادة للشّعوب....

وطبيعة الدولة القائمة الآن، في معظم البلدان العربية، تتسم بـ:

1) استعباد الشعوب العربية، التي لا زالت لم تغادر، بعد، عصر العبودية، الذي يسلب الحريات الفردية، والجماعية، وبواسطة القانون، والعادات، والتقاليد، والأعراف، وغيرها من الممارسات، التي تعتمد لتكريس استعباد هذه الشعوب.

2) الاستبداد من قبل الحكام، وأذنابهم، من ناهبي الثروات العمومية، بمصائر الشعوب العربية، على المستويات: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، لضمان إعادة إنتاج الشروط المكرسة لاستعباد الشعوب العربية، وكبح كل ما

يمكن أن يؤدي إلى الشعور بضرورة تمتع هذه الشعوب بالكرامة الإنسانية، التي هي المدخل الحقيقي لأي انعتاق تعرفه.

3) الاستغلال الذي تمارسه، وبهمجية مطلقة، الطبقة المستغلة، وجميع المستفيدين من الاستغلال على العمال، وباقي الأجراء، وسائر الكادحين، من خلال المؤسسات الإنتاجية، والخدماتية، وعن طريق رفع أسعار المواد الاستهلاكية، وغيرها، الذي يلحق الضرر بالكادحين.

4) كونها لا ديمقراطية، ولا شعبية، باعتبارها مجرد أداة للسيطرة الطبقية، التي يمتلكها الحكام، من أجل التنكيل بالشعب، في كل بلد من البلاد العربية، ونظرا لكونها كذلك، نجد أنها تكثر من الأجهزة القمعية المعروفة، وغير المعروفة، والتي تأخذ على عاتقها الإخلاص في قمع الشعب، في أي بلد عربي، ومصادرة مختلف الحريات، وارتكاب مختلف الانتهاكات الجسيمة، في حق المعارضين، لضمان تأبيد السيطرة الطبقية. وهي لذلك لا يمكن أن تكون ديمقراطية، ولا يمكن أن تكون في خدمة الشعب في أي بلد عربي.

5) كونها لا تحترم أجرأة مضامين المواثيق الدولية، المتعلقة بحقوق الإنسان، عن طريق العمل على ملاءمة القوانين المحلية مع مقتضياتها، في كل بلد عربي، مما يجعل الشعوب العربية محرومة من التمتع بالحقوق الإنسانية، عن طريق تطبيق القوانين المختلفة. وهو ما يجعل تلك القوانين نفسها مصدرا لمختلف الانتهاكات الجسيمة، التي تعاني منها الشعوب العربية على مدار الساعة، وفي مختلف القطاعات.

6) كونها تعمل على حماية تفشي الأمراض الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، التي تشغل أفراد كل شعب، عن امتلاك الوعي الحقيقي بالأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، الأمر الذي يترتب عنه الانسحاب من الواقع، وعدم الانخراط في المنظمات الجماهيرية، العاملة على تحسين الأوضاع المادية، والمعنوية لعموم أفراد الشعب، وعدم الانخراط في الأحزاب السياسية، العاملة على تغيير ميزان القوى لصالح الشعوب، نظرا للاستلاب الذي تعاني منه.

وبما أن الدستور الديمقراطي الذي يتم التنصيص فيه على ما ذكرنا، حتى يصير ديمقراطيا فعلا. وبما أن الدستور، من هذه الطينة، غير وارد في معظم البلاد العربية، بعد ثورتي تونس، ومصر، اللتين حققتا بعض أهدافهما، فإن الشروط الموضوعية القائمة في معظم البلدان العربية، تفرض خروج الشباب، ومعه الجماهير الشعبية الكادحة، صاحبة المصلحة في التغيير، من أجل المطالبة بإقرار الدساتير الديمقراطية، التي تسود فيها الشعوب العربية على نفسها، وأن تبقى في شوارع المدن، والقرى، حتى يتم الإقرار بتلك الدساتير، التي تعيد للشعوب العربية كرامتها.

وانطلاقا من هذه الضرورة الملحة، لإيجاد دساتير ديمقراطية حقيقية، تتحقق على أساسها الديمقراطية من الشعب، وإلى الشعب، في كل بلد من البلدان العربية، كيفما كانت طبيعة الدولة القائمة فيها؛ لأن المهم ليس هو الدولة، بقدر ما هو تحقيق الكرامة الإنسانية، التي تمكن الشعوب من السيادة على نفسها، حتى تتمكن من اختيار حكامها، وممثليها في مختلف المؤسسات التمثيلية.

وهكذا، يتبين أن ثورة الشباب في البلدان العربية، والتي حققت مكاسب مهمة في البلاد العربية، يأتي على رأسها طرد الخوف من النفوس، والتفاف جميع ألوان الطيف حولها، وتلقي الدعم اللامحدود للثوار، من قبل التوجهات المنفرزة عن جميع أفراد الشعب، الذين يمتلكون وعيا معينا، يجعلهم مصنفين في توجه معين، وعلى مستوى كل بلد عربي على حدة، هي ثورة من أجل دساتير ديمقراطية، تكرس سيادة الشعب على نفسه، وتقطع مع ممارسة الاستعباد، والاستبداد،

والاستغلال، وتفصل بين السلط القائمة، وتحترم الحقوق الإنسانية، كما هي في المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان العامة، والخاصة.

فتحقيق الدستور الديمقراطي، وبالمواصفات التي ذكرنا، يعتبر في حد ذاته ثورة على واقع الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال. وهذه الثورة ليس الهدف منها الوصول إلى السلطة، بقدر ما هي في طريق القطع مع:

1) استعباد الشعب، في مقابل تكريس سيادة الشعب على نفسه.

2) فرض الاستبداد، في مقابل تحقيق الديمقراطية.

3) الاستغلال الهمجي لكادحي الشعوب العربية، في مقابل تحقيق العدالة الاجتماعية.

4) حرمان المواطنين من الخدمات الاجتماعية، في مقابل ضمان تقديم تلك الخدمات إلى جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي على حدة.

5) تزوير إرادة الشعوب، في مقابل ضمان إجراء انتخابات حرة، ونزيهة.

6) المؤسسات المزورة، في مقابل انتخاب مؤسسات تعكس احترام الإرادة الشعبية.

7) حكومات مفروضة على الشعوب العربية، في مقابل حكومات تنفرز عن الأغلبية البرلمانية، في كل بلد عربي على حدة.

8) خدمة مصالح الحكام، وأذنابهم من الطبقات الممارسة للاستغلال، والمستفيدين منه، في مقابل خدمة مصالح جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي على حدة.

9) نهب ثروات الشعوب من قبل عصابات الحكام، ومن يدور في فلكهم، في مقابل مساءلة ناهبي تلك الثروات، ومحاكمتهم، ومصادرة ما نهبوه، من أجل توظيفه لخدمة مصالح جميع أفراد الشعب.

10) التبعية للمؤسسات المالية الدولية، وللشركات العابرة للقارات، وللدول الرأسمالية، في مقابل إيجاد اقتصاد وطني متحرر.

11) التملص من أداء الضرائب، في مقابل استخلاص جميع الضرائب المتراكمة على الأثرياء، ومالكي وسائل الإنتاج، الذين يتهربون، باستمرار، من أداء الضرائب.

12) مصادرة حقوق العمال، وباقي الأجراء، في مقابل ضمان تمتيعهم بالحقوق العمالية، المنصوص عليها في القوانين المتلائمة مع المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق العمال.

13) انتشار الأمية في قطاع عريض من أفراد الشعب، في كل بلد عربي، في مقابل جعل التعليم حقا إجباريا للجميع.

14) حرمان نسب مهمة من أفراد الشعب، في كل بلد عربي، من الحق في العمل، في مقابل ضمان الشغل لجميع العاطلين، والمعطلين، أو ضمان التعويض عن العطالة، من أجل ضمان الحق في الكرامة الإنسانية.

15) حرمان معظم أفراد الشعب، في كل بلد عربي، من الحق في الحماية الاجتماعية، في مقابل ضمان الحماية الاجتماعية للجميع.

16) حرمان معظم أفراد الشعب، في كل بلد عربي، من الحق في التغطية الصحية، في مقابل ضمان التمتع بالتغطية الصحية للجميع، في كل بلد من البلاد العربية.

17) كبت الحريات العامة، والفردية، في مقابل إطلاق هذه الحريات، في كل البلدان العربية.

18) التضييق على الأحزاب، والنقابات، والجمعيات، في مقابل رفع حالة التضييق، وتقديم الدعم اللازم لها، حتى تمتلك القدرة على تأطير المواطنين، مع خضوعها للمحاسبة، والمراقبة.

فهل تستمر الثورة إلى أن تتحقق الدساتير الديمقراطية الشعبية، في كل بلد من البلاد العربية؟

وهل يتم احترام تلك الدساتير من قبل المسؤولين المنفرزين عن تفعيلها؟

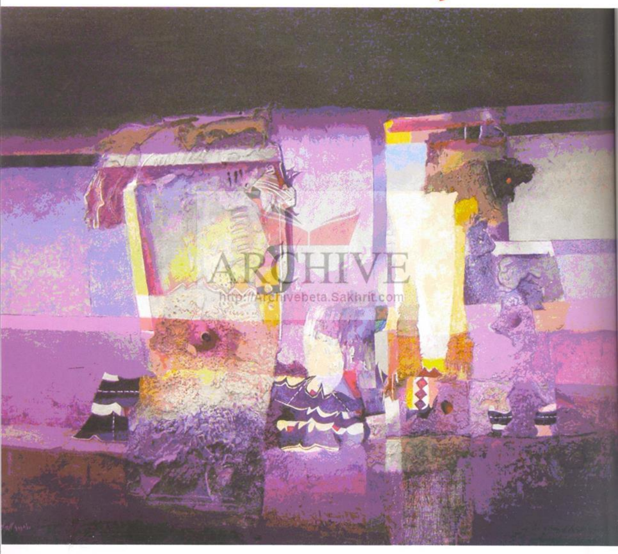
وهل تقوم الأحزاب، والنقابات، والجمعيات، بدورها مستقبلا بمراقبة تفعيل الدساتير الديمقراطية الشعبية؟

وهل يقوم الإعلام بدوره، في عملية مراقبة ذلك التفعيل؟

إن ثورة الشباب، بما هي ثورة الشباب، تنطلق من واقع الشعوب في اتجاه المستقبل، مرورا بعملية التغيير الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي، بما في ذلك تغيير الدساتير القائمة، بدساتير ديمقراطية شعبية، لإيجاد واقع مختلف، تسود فيه الكرامة الإنسانية، بكل مضامينها، وفي جميع البلاد العربية. وما ذلك على الشباب الواعد بعزيز.



الفنّ
في منعطف الثّورة



نص الحبيب بيدة (جامعي وفنان تشكيلي، تونس)
صور فاتح بن عامر (باحث، تونس)

Habib Bida



Danse 2- Acrylique sur toile
- 81x65 -

habib_bida_ festival des droits humains et des cultures du monde en france juin 2011.psd

سؤال بقدر أهمّيته البالغة، العاجلة والآجلة، غاب غيابا رهيبا عن ثورتنا التونسية، التي فاجأتنا بعد أن يئسنا من إمكانية التفكير حتى في التغيير الجزئي لما آل إليه وضعنا الثّقافي في السنوات التي حكم فيها الطاغية الجاهل بمساعدة زبانيته في مواقع القرار الثقافي.

حيث أنّ الثقافة بمعناها الإبداعي لا بمعناها الاستهلاكي كانت شبه غائبة رغم جهود المبدعين في مجالات عديدة. وكان غيابها متمثّلا أساسا في غياب فعلها في محيطنا التونسي طبيعة وبشرا. إذ لم يتغيّر هذا المحيط تغيّرا إيجابيّا وبقي المبدعون منعزلين عن الفعل الحقيقي وبقي الحوار

دائرا بينهم إلى حدّ ما ولا يهمّ غالبيّة المواطنين إلّا في كون ما يقدّمونه ترفيها ونشاطا خارج إطار التنمية الحقيقيّة، تنمية المحيط وتنمية العقول والملكات الإدراكيّة لتكون بدورها فاعلة ومحقّقة لذاتها. أي أنّ النّشاط الإبداعي لم يحقّق المواطنة المبدعة وهذا لعمري دور الفنّ أو لا يكون. فالفنّ ليس تعبيرا بقدر ما هو إبداع والفنّان غايته الأساسيّة هو الإبداع، الإبداع الفاعل الذي يغيّر ويطوّر وينمّي.

وبدون الوصول إلى هذه الغاية فإنّه يبقى هامشيّا يرضي بعض الملكات الباحثة عن بعض المتعة في الفرجة والإحساس بما توفّره من تأثير.



kamel_brahim_Mon.corps- festival des droits humains se des cultures du monde- 2011.psd



وحدة لباكر بن فرج

لا أحد يمكن أن ينكر أنّه منذ بداية الاستقلال كانت لوزارة الثقافة أي الجهة أو المؤسّسة المسؤولة عن صورة تونس الإبداعيّة وجود، ومنذ العهد البورقيبي كانت هذه الوزارة تعمل وتدعّم بعض المبدعين المختارين حسب مقاييس معيّنة حتّى أصبحت لنا أسماء «تاريخيّة» حسب المقاييس المحليّة طبعا، في ميادين الشعر

والقصّة والرواية والموسيقى والمسرح والسينما والفنون التشكيليّة (وأذكر هذه الأخيرة في المستوى الأخير لأنّها لازالت كذلك رغم كثافة الإنتاج فيها ورغم عديد الأسماء التي حاولت أن تطوّر خطابها في مجالها ولكنّها لحدّ الآن لازالت تكاد تكون غائبة إعلاميّا وعديمة التأثير مجتمعيّا، وذلك رغم وجود أكثر من خمسة عشر مؤسّسة جامعيّة تلقّن أصولها وتقنياتها وإشكالياتها كما تدلّ مناظرة الكاباس على وجود أكثر من خمسة آلاف محرز على الأستاذيّة فيها، إضافة إلى الذين يعملون في المؤسّسات التربوية والجامعيّة).

إذن، لا تخلو بلادنا من مبدعين في هذه المجالات وفي غيرها. ولكن ماذا كان دور هؤلاء. لقد كانوا يعملون كموظّفين



اتصيب لحمادي بن سعد صورة من الأمام



الهموم الجامدة لعائشة الفيلالي

في دواليب الدولة العامّة أو كانوا أصحاب شبه مؤسّسات خاصّة، ويقتصر دورهم في إنتاج إبداعات مدعّمة في كثير من الأحيان من طرف ميزانيّة الشعب أو أنّهم يتنازلون للعمل في ميادين أخرى ليوفّروا لأنفسهم وسائل العيش الكريم.

وبالمقارنة بالمنظومة التي يعمل فيها

المبدعون في الدول المتقدّمة التي اندمجت والمنظومة الاجتماعية سياسة واقتصادا وأصبحت منظومة استثمار داخلي وخارجي. كنّا نحن في تونس في شبه منظومة مقطوعة الأوصال ومتفكّكة. وبالتالي اختلط فيها الحابل بالنابل وغابت



ابن خلدون إلى الأبد لنادية الجلاصي



اتصيب لحمادي بن سعد صورة خلفيّة

عنها المقاييس القيميّة والنقديّة لدرجة أنّها لم تعد تهمّ الشعب في غالبيّته بل قلّة من المتتبعين للأفكار التي تفرزها وتقترحها.

لذلك و في آخر أيّام النظام البائد أصبح الكلّ في ميدانه يتحدّث عن أزمة، أزمة الكتاب، أزمة المسرح، أزمة السينما، أزمة

الموسيقى وأزمة الفنون التشكيليّة وهي أزمات هيكليّة أدّت إلى أزمات إبداعيّة، ولم يعد لتونس، سوى مهرجانات كرنفاليّة، يسعى من خلالها المبدعون إلى الحصول على حقّهم في عيش كريم يليق بهم كمواطنين. وهنا برز مفهوم تهميش المبدع، في حين أنّه أطلق في بداية تغيير السابع من نوفمبر لا لتهميش الثقافة ولا لثقافة التهميش. هذا الشعار الذي تلقّفه بن علي ليكون دعاية لنظامه الثقافي.

ولكن ورغم الأزمات يجب أن لا ننكر أنّ المبدعين في بلدنا قد حاولوا إنتاج ما قدروا عليه وكانت لنا إبداعات أثبتت



صورة فوتوغرافيّة لفاطمة الشّرفي

قيمتها على المستوى المحلّي والعربي والعالمي. ولكنّها إبداعات بقيت حبيسة الأطر الضيّقة ولم تفعل فعلها في تونس وفي محيطها البشري والطبيعي، أقصد تونس الجمهوريّة من شمالها إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها.

وها نحن نستفيق لنلاحظ أنّ الثقافة في مفهومها العام كانت على هامش المسيرة التنموية الشاملة والمستديمة وأنّها لم تكن سوى المفهوم الذي عليه أن يكون حاضرا بدون حضور فاعل. وأن يكون على هامش المجتمع الكبير وأن يكون مقتصرا على بعض المواقع إضافة إلى ما كان لموقع الولاءات من تأثير عليها حتّى وصل الأمر إلى الحديث عن الفساد في الجهاز الثقافي وأصبحت كلمة ارحل وdégage منطبقة على بعض المبدعين وهذا ما حدث بعد الثورة.

هذا هو الماضي، لكن هل الحاضر يبشّر بمستقبل أفضل؟ أعتقد أنّ هذا هو السؤال الأهمّ لأنّ ما حصل حصل والمطلوب اليوم هو نظرة استشرافيّة لمستقبل الثقافة في صورتها المبدعة. إنّ الفترة التي نعيشها الآن بعد الثورة مباشرة قد أفرزت تفكيرا وتصوّرا للفنّ بصفة عامّة والفنّ التشكيلي بصفة خاصّة. حيث أصبحنا نشاهد تظاهرات في الشارع خاصّة يدّعي أصحابها أنّهم يعبّرون عن الثورة بالرسم وبعدّة أنماط تشكيليّة أخرى. وهناك من يختلق عناوين تثير الضحك (مثل فلتة في قلتة) وهناك من اتّخذ هذا الظرف ذريعة لاستباحة بعض الفضاءات والفعل عليها فعلا أقل ما يقال فيه أنّه اعتباطي وساذج واتّخذ مثالا على ذلك مجموعة الطلبة والفنّانين الذين تدخّلوا لونيّا على سيارات محروقة في ضاحية الكرم باسم الثورة. وهناك من دعا في وسائل إعلاميّة إلى تخصيص متحف لهذه السيارات المحروقة والمدهونة. إذن لم يجد الفنانون التشكيليون الذين اعتقدوا أنّ الثورة تبيح تغييرا سوى البحث عن أفكار ومحاولة تطبيقها أو تطبيقها فعلا دون تروّ ودون التساؤل عن أهدافها ووقعها على المدركين، فالمهمّ أن نجد فكرة ما ونطبّقها باسم الثّورة. وهناك أيضا من الفنّانين من يسمّي رسمه التجريدي باسم الثورة في حين أنّ العلاقة بين ما يقترحه وما يقوله لا علاقة له بالثورة الفنيّة ولا بالثورة في مفهومها الحادث والذي لا يزال غير واضح.

يدلّ هذا التمشّي على هامشيّة الفعل التشكيلي باعتباره لا يستند على رؤى واضحة. فهو هكذا تعبير لا يمكن وصفه بالإبداع ويمكن أن يصدر عن أيّ كان سواء كان فنّانا أو طفلا أو مواطنا عاديّا. وهنا نتساءل هل يمكن لمسرحيّ لا يتقن تقنيّة المسرح أن يعبّر عن الثورة وأن يدّعي أن ما يقوم به عمل فنّي أو هل يمكن

للموسيقي الذي لا يتحكّم في تقنياته الموسيقيّة ليرتقي بها إلى درجة الإبداع أن يؤلّف للثورة. وهذه الأمثلة تنطبق على الشعراء والروائيّين والسينمائيّين هذا إذا سلّمنا بشرعيّة هذا التعبير. لكن، هل نكتفي بالتعبير دون أن نرتقي به إلى مستوى الإبداع. إنّ فنّنا التشكيلي نتيجة لاختلاط الحابل والنابل فيه قد أدّى في هذا المنعطف إلى إضافة غموض على غموضه وأصبحنا نسمع عن ثقافة الغضب كما جاء على لسان وزيرة المرأة ويمكن أن نضيف ثقافة الحجر انطلاقا من اهتمام وزارة الثقافة ببعض الحجارة الأثريّة التي نهبت من طرف بعض أزلام النظام السابق. ولا نستغرب عندما نقرأ ببعض الجرائد اكتشافا أثريّا هامّا جدّا يتمثّل في شواهد جنائزيّة تمثّل شكلا غامضا فسّر على أساس أنّه صورة لشاب أرستقراطي من العهد الروماني ويستوجب هذا الشكل جهدا بحثيّا يتطلّب الكثير من الوقت.

إذن، ما نلاحظه في هذه الفترة هو نوع من المضحكات المبكيات، حيث لا نجد في خطاب الأحزاب تصوّرا ثقافيّا لما بعد الثورة. وما نخشاه هو أن يصل إلى الحكم بعد الانتخابات شخصيّات يساريّة تعتبر أن الفنّ ثوري أو لا يكون فنسقط في الشكلانيّة الدعائيّة والتصويريّة الرمزيّة أو يصل ذوو الرؤى الإسلاميّة فيصبح الفنّان التشكيلي خطّاطا ومستلهما لأشكال الفنّ العربي الإسلامي كما وقع في الثمانينات. وهو أيضا فنّ فلكلوري أغرقنا في مفاهيم شكلانيّة كمفاهيم الأصالة والهويّة.

لذلك وأمام هذا الخطر الداهم الذي سيؤثّر على العقول والنفوس، على الفنانين اليوم أن ينتبهوا لهذا الأمر ويقوموا بجهد ذاتي لكي لا ننزلق في متاهات تقتل الثقافة وتقتل البحث الذي من شأنه استشراف مستقبل حداثي ومعاصر ويفتح الآفاق أمام آلاف طلبة الفنون ليكون لهم فعل تنموي في محيط ما بعد الثورة سواء كان هذا المحيط عمرانيّا أو معماريّا أو بشريّا لأنّنا في حاجة إلى الإبداع لا إلى التعبير. والمبدع الحقيقي يبحث دائما في أن يكون فنّه فاعلا ومغيّرا لا للرؤى الذهنيّة والفكريّة بل مغيّرا للرؤى العمرانيّة والمعماريّة ويكون لفنّه وقع على كلّ ما يدخل وظائفيا وجماليّا في حياتنا اليوميّة. لأنّ الفنان وخاصة التشكيلي منذ الأزل هو مبدع لأشياء ماديّة وجوهريّة تنهض بالإنسان وتجعله متوافقا مع محيطه إضافة إلى النهوض به حضاريّا ولنا عن الحضارة حديث يطول رغم طوباويته وتظهر صعوبته التطبيقيّة.

إنّنا في حاجة اليوم إلى فنّانين فاعلين يقطعون مع الماضي المهمّش للفنون وإلى وزارة مبدعة تعمل مع الفنّانين المبدعين لنشر الثقافة المبدعة في كامل أنحاء الجمهوريّة ليكون كلّ شبر فيها يشعر

المواطن بلذّة الانتماء وحتّى يكون لكلّ منطقة في بلادنا مبدعون يعملون على إعطائها روحا جماليّة جديدة بفعلهم في طبيعتها وعمرانها ومعمارها وأفكار ورؤى مواطنيها، وليكن الهدف هو بلوغ المواطنة المبدعة أي أن يصبح كلّ مواطن مدركا جماليّا ولم لا باحثا هو الآخر في سبيل إبداع هذا الجمال.



ملاحظـات سوسيـولـوجيّـة : ثـورة شبـاب 14 جانفي 2011

الأخضر نصيري/جامعي، تونس

« إذا الشعب يومـا أراد الحيـاة فـلا بـد أن يستجيـب القـدر»

أبو القاسم الشابي

مقـــدمة:

بقدر ما يجتهد الباحث، قصد تحقيق الموضوعية داخل الدراسة الاجتماعية، يجد نفسه واقعا تحت تأثير الأوضاع التي يعيشها، فإلى جانب وضعه كمفكر، هو مواطن قبل كل شيء، ولابد أن يتكون لديه شعور وحس يحركانه إلى إدراك واقعه واتخاذ مواقف منه سواء كانت ضمنية أو ظاهرية، سلبية أو إيجابية.

وفي هذا المجال سنعالج مسألة مهمة تتعلق بالأوضاع التي كانت عليها تونس خلال أكثر من عقدين من الزمن، وما آلت إليه اليوم بتأثير ثورة 14 جانفي 2011 التي كشفت بوضوح أنّ المجتمع التونسي كان يمر بفترات عصيبة من تاريخه المعاصر، نتيجة النظام التسلطي (الدكتاتوري). وقد تيقن الأفراد من خلال ممارسته أنّه نظام بلغ طور الإفلاس والانهيار وأصبح غير متماسك. وتجلى ذلك في الأمل الذي بدأ يلوح في صفوف الشباب التونسي الذي أراد التحرر والانعتاق من النظام الاستبدادي مقدما أرقى أشكال التحرر (ثورة سلمية) بعدما تأكد أنّ الثورة تستدعي التضحية بالغالي والنفيس. فالأمهات والآباء ضحوا بأبنائهم من أجل فجر جديد و في سبيل تحرير الوطن.

وقد بدأ الغليان الشعبي على هذا النظام و التمرد عليه يتصاعد شيئا فشيئا متخذا عدة أشكال نضالية راقية (الإضرابات، الاعتصامات، الاحتجاجات، المطلبيات) تقودها فئات شبابية (15-29) سنة، في وقت لم يعد فيه الفاعلون الاجتماعيون يخافون من بطش النظام القائم الذي حكم البلاد أكثر من عقدين (ثلاث وعشرون سنة).

فماهي الأسباب العميقة لاندلاع الثورة التونسية؟

وماهي سماتها ونتائجها؟ وكيف تفاعل الآخر مع أحداث هذه الثورة؟ وما هي طبيعة الحراك السياسي في تونس اليوم بعد مرور ثمانية أشهر على الثورة؟ وما هي خيارات الشعب التونسي في الانتقال إلى الديمقراطية؟

في أواسط السبعينات من القرن الماضي، كان أكثر من ثلثي المجتمعات في العالم يعيش في ظل أنظمة سلطوية. وقد طرأت تغيرات جذرية على الصعد الوطنية وفي الساحة الدولية أدّت جميعها إلى انحسار هذه الأنظمة أو سقوطها أو انهيارها بفعل حركات شعبية داخلية في وقت غدت فيه الديمقراطية هي المقياس الجوهري والحقيقي للشرعية السياسية في عصرنا الراهن(1).

ولذلك أتصور أنّ أفضل طريقة للانتقال إلى الديمقراطية تكون عبر التفكيك الإرادي أو شبه الإرادي لنظام السلطة المطلقة الفردية فنستطيع أن نضع، رويدا رويدا، مكان الآلة القديمة للسلطة المطلقة آليات تعمل على إعادة إنتاج وتكوين سلطات الدولة الأساسية التنفيذية والتشريعية والقضائية بصورة مستقلة ومتوازنة، تساعد على تجديد الأحزاب والتيارات الفكرية في سبيل الانتقال التدريجي إلى نظام جديد، دون الوقوع في الحروب الأهلية أو الخارجية، مع ما يتضمن ذلك من مخاطر الفوضى والدمار والتبعية والسقوط تحت الوصاية الأجنبية.

ويمكن في هذا المجال الارتكاز على ثورة 14 جانفي 2011 السلمية، كمثال في تحقيق التحرر من الظلم والاستبداد في العالم العربي دون الاستنجاد بالآخر.

وقبل الشروع في تحليل أحداث ووقائع ثورة 14 جانفي 2011 وآفاقها، ألاحظ أولا أهمية تحديد المنهجية المستخدمة في معالجة هذه الدراسة السوسيولوجية من جهة، و تعريف مفاهيمها الأساسية(الثورة، الشباب، الديمقراطية) من جهة أخرى.

I ـ منهجية الدراسة :

بإيجاز شديد، فإنّ المنهج هو السبيل الذي يمكن أن يسلكه الباحث الاجتماعي قصد تحقيق أهداف دراسته العلمية. والمنهج هو مجموع العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم بلوغ الحقائق المرجوة، ويمثل المنهج أيضا أنماطا ملموسة في تنظيم خطوات البحث والسير فيه (2).

ومن بين تقنياته المستخدمة بكثرة في البحوث الميدانية، نذكر مثلا: الاستمارة والمقابلة والملاحظة.

ونظرا لأهمية الملاحظة في الدراسات السوسيولوجية فقد اعتمدتها كتقنية أساسية في هذه الدراسة بحكم أنني عشت أحداث الثورة التونسية من بدايتها إلى نهايتها ملاحظا أهم الأحداث والوقائع ملاحظة مباشرة محاولا فهم الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المساهمة في اندلاع الثورة في تونس، مستعينا في ذلك بتقنية الملاحظة (Observation) في تحليل أسباب اندلاع الثورة التونسية التي حصلت بصفة فجئية. فملاحظة الظواهر بالمشاركة أو دون مشاركة هي جوهر المنهج العلمي، إذ يمكن بفضل المشاهدات التوصل إلى بعض الحقائق الجزئية التي تؤدي بدورها إلى إطلاق «التعميمات» أو بعض القضايا المحققة. ويرتبط هذا بمدى التحكم في طريقة الملاحظة يقول « بوانكريه هنري » (Poin caré Henri) حين يوجّه إلى سائر العلماء هذا النداء « لاحظ ثم لاحظ جيدا » (Regarder et Regarder Bien)(3).

أما «مارسال» (Marcel Mouss) فيرى « أن مبدأ أو غاية علم الاجتماع هو رؤية المجموعة بشكل كامل وممارستها بصورة شاملة(4).

ولذلك فإنّ الدراسة العلمية للمجتمع تستدعي ملاحظة ما هو كائن بالفعل أو ما هو قائم هنا والآن «Là et maintenant» إضافة إلى أهمية فهم الواقع الاجتماعي وراء الكلمات التي تحجبه.

II ـ تحديد الجهاز المفاهيمي لهذه الدراسة :

1 ـ مفهوم الثورة :

في اللغة – ثار الشيء ثورا وثؤورا وثورانا وتثور: هاج... وثور الغضب: حدّته. والثائر: الغضبان (5). والثورة هي الهيجان، قال الشابي ليت لي قوة العواصف يا شعبي فألقي إليك ثورة نفسي(6).

ويرى بعض الباحثين أنّ الثورة يجب أن تكون فردية داخلية قبل أن تصير قومية عمومية: ثورة في الأفكار، ثورة في المبادئ، ثورة في الاحتياجات، ثورة في المطالب، ثورة في كيفية المعيشة.

إنّ الثورة هي عمل شعبي وتقدمي. إنّها حركة شعب بأسره يستجمع قواه ليقوم باقتحام عنيد لكل العوائق والموانع التي تعترض طريق حياته كما يتصورها وكما يريدها.

من هنا فإنّ العمل الثوري الصادق لا يمكن أن يكمل بغير سمتين أساسيتين أولاهما: شعبيته وثانيتهما: تقدميته.

فالثورة إذن ليست عمل فرد وإلا كانت انفعالا شخصيا يائسا ضد مجتمع بأكمله. والثورة ليست عمل فئة واحدة وإلا كانت تصادما مع الأغلبية، وإنّما قيم الثورة الحقيقية بمدى شعبيتها، وبمدى ما تعبر به عن الجماهير لإعادة صنع المستقبل، تقاس بمدى ما يمكن أن توفره لهذه الجماهير من قدرة على فرض إرادتها على الحياة والثورة تقدم... إنّ التقدم هو غاية الثورة. والتخلف المادي والاجتماعي هو المفجر الحقيقي لإرادة التغير والانتقال بكل قوة وتصميم، مما كان قائما بالفعل إلى ما ينبغي أن يقوم بالأمل.

ونبرز في هذا السياق أنّ الثورة السياسية ليست عملا يقوم به فرد أو مجموعة من الأفراد أو حتى نخبة سياسية منظمة. فالأفراد المتميزون يقودون الثورة ولا يصنعونها. والثوريون المحترفون، بحسب رأي لينين، يشكلون طليعة الثورة لا جماعة الثورة. فلا تسمى الثورة السياسية ثورة ما لم تكن عملا جماعيا واسعا يعبّر عن التزام واسع من جهة المحكومين بتغيير سياسي كبير. فالثورة السياسية لا تكون ثورة من دون اختزان تاريخي، على مدى جيل أو أجيال، لأسباب ودوافع وتطلعات يشعر بها المحكومون على نطاق عريض، في حالة قطيعة وتناقض مع حكامهم. إنّ الثورة السياسية الحقة لا تنطلق من فوق ولا تنطلق من تحت بل من قلب المجتمع(7). ولذلك فإنّ الثورة الاجتماعية ليست فقط مجرد تغيير للطبقة السياسية، أو تغيير للاتجاه العام للبلد بل هي بمثابة انقلاب جذري في العلاقات الاجتماعية(8).

2 ـ مفهوم الشباب :

يمثل الشباب فئة اجتماعية ومرحلة عمرية هامة. وتمتد فترة الشباب من بداية البلوغ أي من سن (12 – 13) سنة إلى الثلاثين (9).

ويمكن في هذا الإطار تصنيف مرحلة الشباب إلى طورين: المرحلة الأولى: مرحلة الشباب المبكرة، ما بين (13–20) سنة(10).

أمّا المرحلة الثانية فهي مرحلة الشباب المتأخرة، وهي سن ما بعد العشرين إلى ما قبل الثلاثين سنة.

أمّا بعض الصفات والخصائص النفسية والاجتماعية المميزة لكل مرحلة، فيمكن اختصارها كما يلي:

أ - مرحلة الشباب المبكرة (13-20 سنة):

-الرغبة في الاستقلال في مستوى التفكير وتكوين رأي خاص في كل موضوع.

- الشعور بحقوق الجماعة وضرورة أداء الواجب نحوها وتدعيم مركزه فيها.

- الميل إلى جماعة الأقران ممّن يتمتعون بنفس الميول والرغبات ولهم نفس المشاكل.

- البحث عن المثل العليا والقيم الأخلاقية والإقتداء بنماذج لعل من أهمها المدرسين وأبطال السينما والرياضيين.

- حب التجربة والمخاطرة والعنف وحب الظهور والأناقة.

ب - مرحلة الشباب المتأخرة (20 ـ30 سنة):

- الميل إلى تكوين جماعات على نطاق واسع.

- بداية اكتمال القدرات العقلية.

-الاهتمام بالأمور السياسية والاجتماعية.

- الميل إلى التخصص في الدراسة ونمو الثقة بالنفس وتحمّل المسؤولية.

فالشباب إذن ظاهرة اجتماعية تشير إلى مرحلة من العمر تعقب مرحلة المراهقة وتبدو خلالها علامات النضج الاجتماعي والنفسي والبيولوجي واضحة. وهذه المرحلة تعتبر من أفضل مراحل العمر حيوية وطاقة في حياة الإنسان، فهي مرحلة تلي مرحلة الطفولة التي يكون فيها الطفل عالة على أسرته لفترة طويلة، كما أنّها فترة تسبق مرحلة الكهولة أو الشيخوخة حيث يبدأ الجسم في الوهن والضعف ويصبح أكثر عرضة للأمراض والمشكلات الصحية المعروفة باسم أمراض الشيخوخة، ويكون الإنسان في هذه المرحلة مشغولا بنفسه أكثر من انشغاله بالهموم الاجتماعية العامة.

وعموما، فإنّ مرحلة الشباب تتميز بتحولات جذرية متمثلة في الحركة والتغير والميل إلى التجربة والرغبة في تأكيد الذات، وهي فترة غالبا ما يلازمها الاضطراب وعدم الاستقرار بالإضافة إلى التوتر والقلق الوجداني، لذلك يسعى الشباب دائما، من خلال أفكارهم ومواقفهم وتصرفاتهم، إلى تجسيد استقلالية عن الكهول و الأسرة والمجتمع.

كما يميلون في هذه المرحلة إلى إقامة علاقات متينة مع أندادهم تمكنهم من التعبير عن اهتماماتهم وشواغلهم بحرية، ممّا يضمن تواصلا تلقائيا، فيصبح الشباب أكثر استعدادا للحوار مع شباب مثلهم تتوفر لديهم صفات متشابهة تجعلهم في وضعية استعداد لتقبل النصائح والمعلومات منهم، بحيث يكون هناك تفاعل متبادل. مع الإشارة إلى أنّ فئة الشباب في تونس التي يتراوح عمرها ما بين (15 – 29) سنة بلغت (29.5 %) من المجموع العام لسكان تونس 9910872 نسمة سنة 2004 (11).

3 ـ مفهوم الديمقراطية: «الديمقراطية الحقيقية هي التي يشترك فيها قطاع متميز من المجتمع في اتخاذ القرارات، ووضع السياسات، وتنفيذ الأحكام» (الديمقراطية التشاركية) (12).

إذن إنّ الفكرة الجوهرية في الديمقراطية بسيطة

جدا، فهي تعني أن يتولى الشعب حكم نفسه بنفسه تحت مظلة المساواة السياسية، لا أن يكون الناس «رعية» يتولى حكمهم قادة وزعماء لم يصلوا إلى الحكم بأسلوب الاختيار أو الانتخاب من جانب الأفراد، ولا يخضعوا بالتالي للمساءلة من جانب الشعب عما يفعلون(13).

و إذا كانت الديمقراطية تتيح لجميع الأفراد البالغين الحق في العمل السياسي فإنّ الدول ذات الأنظمة الشمولية أو التسلطية تنكر مثل هذه الحقوق على مواطنيها أو تحد منها إلى درجة كبيرة. وفي هذه الدول تعطى الأولوية لاحتياجات الدولة أو النظام الحاكم، و مصالح المواطنين تأتي في مواقع أخرى من سلم الأولويات.

III ـ الأسباب العميقة لاندلاع الثورة الشعبية :

1 ـ التناقضات بين القول والممارسة:

إذا عدنا إلى تمحيص تاريخ تونس المعاصر وجدنا أنّ الحبيب بورقيبة كان متعلقا بصفة دائمة بالاتصال المباشر بالشعب، سواء أثناء الحركة الوطنية أو بعد الاستقلال، غير أنّ شيخوخته وأمراضه وكثرة «الحجّاب» جعلته يبتعد يوما إثر آخر عن رغبات الشعب وتطلعاته المتحوّلة، وأصبحت الأجهزة الردعية هي الرابط الوحيد بين الدّولة والمجتمع.

في هذه الظرفية جاء تعيين زين العابدين بن علي وزيرا للداخلية والبعيد عن الكتل المتصارعة وعن الأضواء، وزيرا أوّل في 2 أكتوبر 1987، فكان لا بد من الحسم السريع والقطع مع التردّد ومع الحلول الترقيعية، حتى فسح المجال للأصوليين المتربصين للانقضاض على الحكم بواسطة جهازهم السري، الذي أعد خطة عسكرية لتغيير نظام الحكم بالقوة، وحدّد يوم 8 نوفمبر 1987 كأجل أقصى لتنفيذ الخطّة.

وقد اختار بن علي تحمل المسؤولية التاريخية والدستورية في إنقاذ الدولة التونسية وقطع الطريق أمام الأصوليين قبل فوات الأوان. ففي 7 نوفمبر 1987، وضع زين العابدين بن علي حدّا لحكم الحبيب بورقيبة العاجز كليا، بحكم الأمراض والشيخوخة، عن إدارة شؤون الدولة، فضلا عما تتطلبه الظرفية الصعبة التي تمر بها البلاد آنذاك من استعداد ذهني وبدني كامل، فقده بورقيبة منذ أواسط السبعينات (14).

وعندما تم التغيير في تونس يوم 7 نوفمبر 1987 كنت حينئذ أدرس في السنة الخامسة بالتعليم الثانوي بالمعهد الثانوي بسيدي بوزيد وقد فرحنا كتلاميذ بهذا التحول الذي كنا نحلم به كثيرا وفرحتنا ارتبطت بمدى الوعود التي وردت في خطابه الشهير المؤرخ بتاريخ 7/ 11/ 1987. حيث قال «. . . وسنعمد في مباشرة مسؤوليتنا، في جوّ من الثقة والأمن والاطمئنان على كل أبناء تونسنا العزيزة، فلا مكان للحقد والبغضاء والكراهية. إنّ استقلال بلادنا وسلامة ترابنا ومناعة وطننا وتقدم شعبنا هي مسؤولية كل التونسيين وحب الوطن والذود عنه والرفع من شأنه واجب مقدس على كل مواطن. . . . إنّ شعبنا بلغ من الوعي والنضج ما يسمح لكل أبنائه وفتاته بالمشاركة البناءة في تصريف شؤونه في ظل نظام جمهوري يولي المؤسسات مكانتها ويوفر أسباب الديمقراطية المسؤولة وعلى أساس سيادة الشعب كما نص عليها الدستور . . . . فلا مجال في عصرنا إلى رئاسة مدى الحياة وخلافة آلية لا دخل فيها للشعب، فشعبنا جدير بحياة سياسية متطورة تعتمد بحق تعددية الأحزاب السياسية والتنظيمات الشعبية. وسنحرص على

إعطاء القانون حرمته، فلا مجال للظلم والقهر، كما سنحرص على إعطاء الدولة هيبتها فلا مكان للفوضى والتسيب ولا سبيل لاستغلال النفوذ أو التساهل في أموال المجموعة ومكاسبها. إنه عهد جديد نفتحه معا على بركة الله، بجد، وعزم، وهو عهد الكد والبذل يمليهما علينا حبنا للوطن ونداء الواجب» (15).

لكن هذه العبارات الفضفاضة كانت متناقضة مع الممارسات، حيث بدأت شيئا فشيئا في الارتداد وتجلى ذلك أكثر منذ انتخابات 1989 حيث كان الحكم منفردا والأحزاب في صف المعارضة كان البعض منها مجرد أحزاب تزيينية(Décor)موالية للنظام. أما بقية الأحزاب المعارضة بصفة فعلية فتم إقصاؤها من الساحة السياسية (الحزب الديمقراطي التقدمي والحزب الشيوعي الثوري وحركة النهضة) وبذلك لم تكن هناك حركة اجتماعية قوية تكون معارضة للنظام القائم، وهذا الأمر جعله يتصرف في البلاد كما يريد فانتشر في العائلة الحاكمة الفساد والمحسوبية والرشوة (عائلة الرئيس وأصهاره وأقربائه) والاستيلاء على الأموال العمومية وتحويلها إلى بنوك أجنبية (سويسرا، فرنسا، مالطا، دبي...إلخ). يقول في هذا المجال محمد عبد الباقي الهرماسي «... إنّ الحكم لا يستقيم دون أن تقوم الأحزاب السياسية بدورها كما ينبغي، ودون أن تكون المنظمة النقابية قوية» (16).

كما تمكن بن علي من إغراء بعض الجامعيين الفاعلين في الساحة بمناصب مهمة في صلب الحكومة: من معارض للنظام إلى مساند له ومدافعا بقوة على ممارساته الدكتاتورية. وهذا الأمر ساعده كثيرا على الاستمرار في الاعتماد على «نظام أحادي» خيب آمال الشعب التونسي بعدما فرح بتوليه الحكم سنة 1987، نظرا لتعطشه للإصلاح ولكن سرعان ما أصاب بن علي الغرور والنظرة الضيقة المحدودة، فلم ير ولم يسمع إلا من خلال بطانة السوء والشر التي صورت له أنّه ظل الله على الأرض وأنّه صاحب الدولة يتصرف فيها كما يشاء وتنكر لحقوق الشعب واعتبر من يتحدث عن الحرية والعدالة أعداء له وللوطن أيضا وترك الفساد ينخر البلاد خلال أكثر من عقدين (ثلاث وعشرون سنة) إلى أن تمّت تنحيته في ثلاثة وعشرين يوما، عندما قرر الشعب التونسي أن يضع حدا لممارسات هذا النظام.

ففي ثلاثة أسابيع ونصف الأسبوع زلزلت تونس والعالم العربي، حيث أفضت إلى القضاء على نظام سياسي استبدادي من أعتى الأنظمة البولسية في العالم.

وقد انطلقت الثورة الشعبية التونسية الكبرى يوم 17 ديسمبر 2010 بإحراق بائع خضروات وغلال متجول يدعى محمد البوعزيزي لنفسه في سيدي بوزيد بسبب المضايقات الإدارية له، وسيدي بوزيد من بين المناطق الداخلية المهمشة نسبيا، وبلغت الثورة أوجها يوم 14 جانفي 2011 بخروج الرئيس زين العابدين بن علي من البلاد وحصوله على حق اللجوء السياسي في المملكة العربية السعودية، وهو ثاني رئيس لتونس بعد الاستقلال.

2 ـ البوادر الأولى للثورة التونسية:

مما لاشك فيه أنّ الشعب التونسي قد عاش فترة هامة من تاريخه المعاصر تميزت بحكم استبدادي منذ تولي «زين العابدين بن علي مقاليد الحكم في تونس 1987، وظل الشعب التونسي منذ ذلك التاريخ إلى 14 جانفي 2011 لا يملك ولو جزءا بسيطا من الحرية في أي مظهر من مظاهرها. فالسياسة المتبعة هي مصادرة الحريات العامة واستخدام القوة لتكميم الأفواه.

ويبدو أنّ بوادر الثورة التونسية تعود إلى سنة 2008 أي انطلاقا من احتجاجات سكان حوض المناجم بالمتلوي سنة 2008. وجوبهت هذه الاحتجاجات بالعنف الشديد من قبل السلطة، فقتل آنذاك 3 شهداء في تلك الأحداث. ونذكّر هنا بهذه الحركة الاحتجاجية العارمة التي تمت في منطقة مناجم الفسفاط بالجنوب التونسي، حيث اتسمت بتحول نوعي في التظاهر (اعتصامات ليلا ونهارا، وتعطيل تصدير الفسفاط إلى الخارج...) والتململ و الغليان الشعبي في بن قردان قبل ثورة 14جانفي 2011 بسبب تردي الوضع الاجتماعي والاقتصادي بالنسبة إلى سكان هذه المنطقة: ارتفاع الأسعار لتغطية العجز في ميزانية الدولة المنهوبة.

وفي نهاية 2010 وبداية 2011 انفجر المكبوت دفعة واحدة وبدأت التحركات التي استمرت 23 يوما. واتسمت الاحتجاجات بالتصاعد التدريجي يوما بعد يوم وعمت الثورة جميع أنحاء البلاد وزادت هذه الاحتجاجات اشتعالا عندما تيقن الشعب أنّ الرئيس بن علي قد استخدم في وجه المحتجين القوة والقتل المتعمد وذلك باستخدام القناصة- «سفك الدماء، وقتل الأنفس» وكلما ازداد تعسف السلطة في تونس قابلته مقاومة صلبة من قبل الشعب.

وكانت الجهات الأولى التي انطلقت منها التحركات الشبابية وقتل فيها عديد الشهداء و الجرحى، سيدي بوزيد (الشرارة الأولى للثورة)، الرقاب، منزل بوزيان، القصرين، ثم عمت مختلف جهات البلاد من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب وكان المحرك الرئيسي لهذه الثورة شاب تونسي (محمد البوعزيزي ستة وعشرون سنة) أصيل ولاية سيدي بوزيد وهو يشتغل بائع خضر كان شرارة الثورة. فالثورة الشعبية فجرها انتحار بائع خضر حرقا أمام محافظة (ولاية) سيدي بوزيد بعد أن صادر الأمن عربته، التي كانت مصدر دخله الوحيد. وله الفضل في اندلاع الثورة وبذلك تمكن محمد البوعزيزي من كتابة صفحة جديدة في تاريخ تونس الحديث.

وكان منطلق هذه الثورة إذن الفقر والتهميش، مقابل انتشار ظاهرة الرشوة والفساد والمحسوبية وقمع الكلمة الصادقة لعديد المعارضين للنظام الحاكم باضطهادهم وتعذيبهم وحبسهم بسبب كلمات معدودة أو بسبب انتمائهم إلى هذا الحزب أو ذاك.

والثورة في تونس كانت منطلقاتها في البداية مطالب اجتماعية ثم سرعان ما تحولت في ما بعد إلى مطالب سياسية(الحرية الكرامة العدالة الاجتماعية). وبعدما نجح نظام بن على في تركيع الشعب وتفقيره، في ظل غياب الديمقراطية الحقيقية (انعدام الحوار، ارتداد خفي في وعوده المهمة للشعب في وسائل الإعلام) فكانت نتيجة هذا الأسلوب الاستبدادي المزيد من تردي أوضاع الشباب نتيجة حرمان الجهات الداخلية من خيرات البلاد حيث كان توزيع الثورة بشكل غير عادل. وبذلك كانت التنمية صورية في هذه الجهات الداخلية.

وهذا ساهم في ارتفاع عدد الهاجرين بطرق غير شرعية (الهجرة السرية) الذي تزايد شيئا فشيئا باتجاه أوروبا وخصوصا باتجاه إيطاليا وفرنسا فبعد الثورة مباشرة: 5 آلاف «حارق» إلى أوربا في مدى قصير جدا (5 أيام فقط).

وهذا يبرز مدى تقاعس النظام في الاهتمام الحقيقي بالمسألة التنموية في البلاد التي تساهم في الارتقاء بالمجتمع إلى ما هو أفضل و إلى ما تسمو

إليه الجماهير الشعبية من تحقيق الحرية والعدالة والمساواة.

فكانت الإضرابات ردا على فترة اضطهاد عنيفة لم يسبق لها مثيل، دامت 23 سنة بلا انقطاع وتمكن خلالها بن علي وزجته وإخوته وأصهاره من نهب أموال طائلة (تجاوزت 17 ألف مليار دولار) من تونس وتحويلها إلى بنوك سويسرية ومالطية و فرنسية و كندية... الخ.

و قد تميزت فترة حكم بن علي بالرعب والخوف من المصير الذي أصبح مجهولا بالنسبة إلى الشعب.

فكانت هناك إذن حالة احتقان شديد في صفوف مختلف فئات الشعب. ومن خلال «الفايسبوك» تفجر البركان الجماهيري لكشف حقيقة الدكتاتور الذي خدع شعبه طيلة 23 سنة. كما ولّد «الفايسبوك» شعبا ثائرا بعدما أحس بأنّه شعب مظلوم بصفة خاصة، فتطلع إلى ثورة شعبية، لم تكن في حسبان النخب المثقفة في تونس إذ لم تتنبأ بحدوث ثورة في تونس، بل إنّ رغبتهم كانت متمثلة في أهمية أن يحدث تغيير عن طريق حاكم مستنير لا عن طريق حاكم مستبد.

وتميز النظام السياسي في تونس، في أكثر الأحيان، بالميل إلى قمع المعارضة أو حتى استئصالها وبالتطرف والتصدي لأية محاولة تستهدف تعديل النظام أو المساس بالقيادات السياسية القائمة. وتصدق هذه المقولة على كثير من الأنظمة السياسية الراهنة القائمة الآن وأغلبها في أقطار العالم الثالث أو النامي، سواء أكانت البنية السياسية فيها جمهورية أو ملكية، كما تنطبق هذه الصفة على كثير من الأنظمة التي تسمح بإجراء، الانتخابات على مختلف المستويات الوطنية والمحلية، لكنّها تضع خطوطا حمراء تتصل بسلامة النظام القائم لا يمكن تجاوزها والتساهل في أمرها. لكن هيهات فقد تبين إلى الشباب التونسي أنّه لا مفر من الحسم والقطع النهائي مع النظام القائم مهما كانت غطرسته وقوته الأمنية.

3ـ التنمية المزعومة:

في فترة حكم زين العابدين بن علي (1987-2011) فقد شهد الاقتصاد نموا هلّلت له ولغاية في نفس يعقوب المنظمات الدولية الدائرة في فلك الامبريالية العالمية مثل صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي للإنشاء والتعمير أو منتدى دافوس... لكن ذلك النمو كان أساسا لصالح نسبة محدودة من السكان وبعض المناطق الساحلية(في أواخر عهد بن علي: (8 %) من السكان يملكون (80%) من ثروات البلاد).

ففي المجال الاقتصادي: كانت البطالة وخاصة بطالة أصحاب الشهادات العليا حديث الناس وشغلهم الشاغل. وقد بلغت نسبة بطالة خريجي التعليم العالي عام (2009: 44.9 %) أما البطالة بصفة عامة، فكانت لا تقل عن (20 %) من السكان النشطين (17).

وأصبح التعليم بالنسبة إلى الكثير من العائلات التونسية نقمة لا نعمة، فبعد أن كان في زمن بورقيبة وسيلة للرقي الاجتماعي أصبح الآن عبءا ثقيلا على الأسر التونسية وخاصة منها محدودة الدخل بسبب بطالة الآلاف المؤلفة من الخريجين الجامعيين. وقد غذّى أولئك العاطلون عن العمل النقمة على نظام بن علي في كامل أرجاء البلاد نظرا إلى وجود مؤسسات جامعية في أغلب المدن التونسية.

ولعل أكبر ثغرات السياسة الاقتصادية لنظام

بن علي هي تهميش المناطق الداخلية، فالنمو الاقتصادي الذي تم في زمنه لم يعد بالفائدة إلا على بعض المناطق الساحلية، أما دواخل البلاد وهي مناطق قارية غير محظوظة بطبيعتها فظلت «أضيع من الأيتام في مائدة «اللئام».

ومن النتائج الاقتصادية الوخيمة التي كانت متبعة آنذاك تآكل الطبقة الوسطى، فأغلب شرائحها تضرّرت بسبب ارتفاع الأسعار وبفعل المديونية التي كانت تتخبط فيها أغلب عناصرها (85 % = 2009) من التونسيين. وأغلبهم من هذه الطبقة(المحامون، المعلمون، أساتذة التعليم الثانوي، كانوا مدينين، ومن بينهم (73.3 %) لدى البنوك). كما أنّ أصحاب المؤسسات الحرفية وصغار المؤسسات الصناعية العصرية، أصبحوا يعانون مزاحمة شديدة بسبب الفيض الهائل من البضائع الرخيصة الثمن التي توردها العائلة المالكة من ليبيا والجزائر وآسيا ولا تدفع أية ضريبة جمركية (أسواق «المنصف باي» بتونس العاصمة وبن قردان بالجنوب التونسي والجم بالوسط الشرقي التونسي) (18).

وقد أصبحت الرشوة صناعة ثقيلة في البلاد، وتحول أفراد معينون شغلوا مراكز حساسة في أجهزة الدولة (الأمن، القضاء، الجمارك، الإدارة...) إلى أصحاب مليارات. و في سنوات معدودة أصبحت تونس تعيش أزمة أخلاقية حادة جعلت الكثير من الناس يفقدون ثقتهم قي قيم الخير والعدل والعلم والكفاءة وحب الوطن...

ويعود سقوط نظام بن علي إلى ما فرضه على البلاد منذ السنوات الأولى لحكمه من استبداد سياسي رهيب مبرمج رغم أنّه وعد الشعب التونسي في «بيان 7نوفمبر 1987» بإرساء الديمقراطية، وقد توسمت فيه كل المعارضة التونسية الخير وتسرّعت، فساندته مساندة مطلقة في السنوات الأولى من حكمه.

وخلق بن علي طوال حكمه نظاما بوليسيا صارما. وحول تونس إلى ما يشبه السجن الكبير. وكان يراقب بصفته خبيرا في المخابرات كل كبيرة وصغيرة، ويباهي بذلك. والغريب أنه ظل دائما يدعي أنّ نظامه هو نظام الديمقراطية وحقوق الإنسان. في حين أنه توخى خلال فترة حكمه أسلوب شموليا وتسلطيا من شأنه إجهاض أي تقدم يقود إلى تحقيق شروط التحول الديمقراطي، بما يحول دون نمو شروط عملية التحول الديمقراطي.

وقد أصبحت كلمة «حاكم» تعني في عهد هذا الرئيس في لغة التخاطب اليومي للتونسيين «شرطي» نظرا إلى تحول الشرطي إلى الفاتق الناطق المسلط على البلاد والعباد.

وحكم بن علي البلاد بواسطة حزب «التجمع الدستوري الديمقراطي» وريث الحزب الحر الدستوري الجديد الذي قاد الحركة الوطنية التونسية ضد الاستعمار الفرنسي، وقد حول بن علي بداية من 1988 هذا الحزب المجيد من حزب مناضلين إلى حزب مخبرين ومرتشين باستثناء أقلية. واستطاع بن علي أن يجذب إلى صفه نخبة من خيرة مثقفي البلاد وخبرائه.

و رغم تعهد بن علي في «بيان 7 نوفمبر» بقطعه مع الرئاسة مدى الحياة التي فرضها بورقيبة عام 1975، إلا أنّه لم يتورع عن تغيير الدستور عديد المرات لصالحه وعن تزوير الانتخابات الرئاسية تزويرا جعل تونس محل تندر في الخارج (النجاح بنسبة تتجاوز دائما (90 %) : انتخابات(1989 - 1994 - 1999 - 2004 - 2009) (19).

ولقي نظام بن علي مساندة قوية من العالم الغربي وخاصة من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية ومن إسرائيل لأنه فتح البلاد على

مصراعيها لبضائعهم ورؤوس أموالهم ولأنّه منع الهجرة السرية إلى أوروبا و قمع الحركة الإسلامية بكل قسوة. وإدارته للأزمة التي فجرها محمد البوعزيزي بإحراق نفسه في لحظة يأس عارمة، كانت غريبة ومتعجرفة واستعماله لغة التهديد عوض لغة التهدئة، التسرع الغريب في إطلاق الرصاص الحي على المتظاهرين العزل، الركون إلى المسرحيات السخيفة لامتصاص غضب الجماهير مثل التخفيض في أثمان بعض المواد الغذائية أو تنظيم مظاهرات تأييد أو الوعد بإرساء الديمقراطية دون قيد أو شرط في البلاد.

4- إشكالية تشكيل الحكومة بعد ثورة 14 جانفي:

بعد ثورة 14 جانفي 2011 وتحديدا يوم 17 جانفي تم تشكيل الحكومة الانتقالية وسميت بحكومة الوحدة الوطنية برئاسة محمد الغنوشي، لكن سرعان ما انهارت هذه الحكومة تحت الضغط الشعبي الذي اتخذ شكل الاعتصامات المدروسة والغفيرة العدد، فتم تشكيل حكومة أخرى سميت بالحكومة المؤقتة لكن الاحتجاجات تواصلت من قبل الشعب وعدم رضاهم بهذه الحكومة الثانية التي كانت مرتبكة في الأداء وغير قادرة على تحقيق مطالب الشعب الثائر وبلغت ذروتها (الاحتجاجات) يوم 20 فيفري 2011 المطالبة باستقالة الغنوشي وحكومته وحل التجمع الدستوري الديمقراطي ومجلسي البرلمان والمستشارين وإلغاء إدارة أمن الدولة(السرية) والعفو العام عن المساجين من ضمنهم مساجين الرأي و الاعتراف بالأحزاب المحظورة وبذلك فسح المجال للتعددية السياسية في البلاد. و ضرورة انتخاب المجلس الوطني التأسيسي2011 وصياغة دستور جديد للبلاد.

وفي يوم7مارس 2011 تم تأليف الحكومة الثالثة برئاسة الباجي قائد السبسي الذي كون حكومة تصريف أعمال ووزراء تكنوقراط والتزم بقطيعة تامة مع العهد القديم (فترة حكم بن علي) كما استجابت الحكومة للمطالب الرئيسية للشباب. وهذه الحكومة تنتهي مهامها حين يتم انتخاب المجلس التأسيسي الذي كان مقررا ليوم 24 جويلية 2011، إلا أنّ هيئة الانتخابات المستقلة رأت أنّ هذا الموعد غير كاف لإجراء انتخابات شفافة ونزيهة في هذا التاريخ فقررت موعدا جديدا للانتخابات هو يوم 23/ أكتوبر 2011.

IV- الثورة التونسية : السمات والنتائج :

- مثلت الثورة التونسية إبداعا خالصا صنعه شعبها الأعزل بتحركات جماهيرية وتمكنت من تحقيق أهداف لم تكن متوقعة من قبل ولذلك يمكن القول إنّ الثورة التونسية تميزت بطابع فجئي، إذ لم يتوقع أحد حدوثها لا داخل تونس ولا خارجها.

- تحرك الشباب كان في البداية تحركا غريبا عن تقاليد التحركات المألوفة فنحن نعرف أن المسيرات والاحتجاجات كانت تحدث حسب العادة في النهار وليس في الليل في حين قبل الثورة كانت جل التحركات تنطلق في الليل أي بعد صلاة العشاء مما دفع بشير التكاري (وزير التعليم العالي والبحث العلمي في حكومة بن علي)، وفي ذروة التحركات الشبابية السلمية، إلى القول «إنّ هذه التصرفات هي تصرفات أناس جبناء فلماذا لا يحتجون في النهار بدلا من الليل؟».

- الثورة كانت عفوية وغير مؤطرة في البداية واندلاعها كان على أساس الحرية والكرامة، اتسمت بطابعها شبه العفوي، إذ لم يؤطر انطلاقها أي حزب أو أية نقابة أو أية جمعية، فهي ثورة بدون قيادة سياسية.

● الطابع غير المسيس للجموع التي أطلقت هذه الثورة، إذ كان الدافع البارز الذي حركها دافع اقتصادي (التشغيل) وسياسي (الحرية والكرامة).

● مساندة الهياكل القاعدية للاتحاد العام التونسي للشغل التحركات الشبابية وتبني مطالبهم.

● مساندة المحامين والأحزاب السياسية المعارضة فعليا لسياسة بن علي والمجتمع المدني.

● مساندة الكبار للتحركات الشبابية.

● الفايسبوك « (Face book) قام بدور متميز في الثورة وهذا يعكس مدى أهمية وعي الشباب المتعلم في استخدام المواقع الاجتماعية في تبليغ الرسائل. وكان مرتكز هذه الثورة إذن الإرساليات القصيرة إلى الفضائيات ومن أبرزها قناة الجزيرة، وتغطيتها شبه الكاملة لمختلف احتجاجات الشباب التونسي.

والمواقع الاجتماعية مثل «الفيسبوك» ساهمت شيئا فشيئا في ترويج أخبار الثورة وصور الشهداء والجرحى وتأجيج حماس الثائرين. وتعد تونس من أولى الدول العربية في مجال الاستعمال المكثف للمواقع الاجتماعية (قرابة المليوني مشترك في الفيسبوك بالنسبة إلى 10 عشرة ملايين ونصف المليون ساكن).

● دور المؤسسة العسكرية كان دورا إيجابيا في التحامها بالشعب رافضة استخدام العنف ضده. وعملت بعزيمة على استتباب الأمن رغم محدودية عددها إذ سعى بن علي إلى تهميشها وإضعافها، مقابل تقويته لجهازه الأمني.

● المواجهة بين الشباب وقوات الأمن كانت مواجهة غير متكافئة (شباب واجه الأمن بصدور عارية).

● ثورة عصرية ولم تكن ثورة تقليدية إذ لم تكن المطالب اجتماعية صرفة وإنّما كانت أيضا سياسية. وليس الهدف من هذه الثورة حسب تصريحات الشباب الثائر تحقيق العيش فقط ،وإنما المطالبة بالحرية والكرامة والحد من التبعية للخارج.

● فرادتها التاريخية، إذ استطاع الشعب التونسي ولأول مرة منذ أن دخل مسرح التاريخ قبل ثلاثة آلاف عام أن يطيح بالاعتماد على نفسه بأعلى هرم السلطة السياسية في البلاد.

● طابعها السلمي، إذ دامت أقل من أربعة أسابيع، وقد انطلقت المظاهرات السلمية من سيدي بوزيد بوسط البلاد، ثم عمت كل الجهات. وكانت حصيلة الثورة قرابة 268 شهيدا وأكثر من 500 جريح، وقدمت ولاية القصرين أعلى نسبة من الشهداء، إذ تحول فيها القمع إلى مذبحة حقيقية. و سقوط عديد الشهداء في هذه المعركة التحررية يفسر بأنّ كل تغيير يستدعي تضحيات بطولية من الشباب.

● الشمولية إذ شاركت فيها كل الشرائح الشعبية والوسطى للمجتمع، وساهمت فيها كل جهات البلاد، يقول المؤرخ التونسي الهادي التيمومي: «وهي أكبر انتفاضة شعبية منذ انتفاضة 1864 ضد نظام الملوك الحسينيين العثمانيين» (20).

- اقتصار الثورة على مطلب عام جدا هو الديمقراطية وذلك عندما وقع تسييسها في منتصف الطريق. وقد سيسها وأطرها المحامون والقضاة والأساتذة والطلبة وخاصة نقابيو الهياكل الوسطى والسفلى للاتحاد العام التونسي للشغل. ولم ترفع هذه الثورة شعارات دينية أو شعارات قومية عروبية أو شعارات مناهضة للرأسمالية أو للإمبريالية أو الصهيونية.

● زرع بذور الوعي الوطني بين الشباب التونسي شيئا فشيئا إلى أن أصبح قوة شعبية تحسب لها السلطة ألف حساب. وأخذ الشعب التونسي يلتف حول هؤلاء الشباب الذين رأى فيهم نشاطا كبيرا، وروحا حماسية عالية، وإقداما متزايدا فتكون لهم مركز ممتاز بين قادة الرأي العام، وأصبح الشعب يعقد عليهم أمالا جساما في السير به إلى الخلاص وإنقاذه من ظلم الدكتاتورية.

وعند اقتراب ساعة الحسم، حيث تسارع نسق الأحداث : إضرابات ومظاهرات جماهيرية، وهجومات على مقرات النظام(لجان التنسيق، الشعب الدستورية)، فكان رد النظام اعتقال المئات من الأفراد وقتل العشرات منهم، إضافة إلى تبادل التهم عبر وسائل الإعلام... إلى أن فر بن علي وترك البلاد تعيش انفلاتا أمنيا عارما في مختلف المدن التونسية. وبحكم محدودية العدد في المؤسسة العسكرية، برزت في هذا الظرف العصيب لجان شعبية وقفت وقفة وطنية رائعة في تاريخ تونس الجديد: حماية أمن الأفراد في مختلف جهات البلاد التونسية والجار أصبح رحمة للجار وبذلك تمّ بروز ظاهرة التضامن بين السكان تجسدت في الروح الوطنية العالية لديهم. وكان هناك إجماع وطني على أهمية القطيعة التامة مع النظام القديم والتأسيس لمرحلة جديدة(الجمهورية الثانية) ومقاومة الرشوة.

ونذكر في هذا المجال بإيجاز بعض نتائج الثورة كما يلي:

- قدرة الشباب على التغيير الجذري للأنظمة التسلطية والاستبدادية مهما كانت قوتها الأمنية.

- فتحت الثورة التونسية طريق الحرية لكل العالم العربي من المحيط إلى الخليج.

- من أسباب نجاح الثورة 14 جانفي -2011 علاوة على شجاعة الشعب التونسي- تجانسه عرقيا ودينيا ولغويا وغياب البعد القبلي في هذه الثورة وانفتاح الشعب التونسي على ثقافة الآخر ومناصرتها للديمقراطية والحقوق الإنسان (ثورة 1789مثالا).

- تعتبر ثورة تونس المطالبة بالديمقراطية ريادية في العالم العربي، إذ كسرت جدار الخوف من الطغاة وفتحت طريق الحرية والدخول في التاريخ من جديد أمام كل العرب. وأصبح الشعاران اللذان ابتدعهما ثوار تونس «dégage» و«الشعب يريد إسقاط النظام»، يتردّدان في أغلب شوارع المدن العربية وقراها من المحيط إلى الخليج.

و حسب البعض فإنّ كلمة ارحل (dégage) أطلقت على الشاب محمد البوعزيزي ومن ثم أصبحت كلمة متداولة لدى العامة والخاصة في تونس بصفة خاصة وفي المجتمعات العربية بصفة عامة.

وقد كشفت الثورة التونسية أنّ السلطة الحاكمة في تونس كانت عبارة عن عصابة بارعة (مجموعة من اللصوص) في سرقة خيرات البلاد ونشر الفساد والرشوة.

- توصل لجنة تقصي الحقائق بعد الثورة إلى أنّ قصر إقامة بن علي بسيدي بوسعيد كان مكانا مليئا بأموال ضخمة جدا إضافة إلى كميات هائلة من الذهب والجواهر النفيسة و الخمور والمخدرات والوثائق المزورة (التدليس). ووقع اكتشاف هذه الأشياء بعد شهر من الثورة، و الحكايات الغريبة في هذا المجال كثيرة جدا.

- افتقار المعارضة السياسية التونسية إلى شخصيات كاريزمية لها تجربة سياسية أو ثقافية

سياسية معتبرة بإمكانها مسك زمام الأمور بعد 14 جانفي 2011. نظرا إلى التصحر السياسي الرهيب الذي خلقه نظام بن علي طيلة 23 سنة.

V- تفاعل الآخر مع الثورة التونسية :

مما لا شك فيه أن تونس كانت ولا تزال الموقع الاستراتيجي في شمال إفريقيا بالنسبة لعديد المجتمعات الغربية، ولذلك لا نستغرب وصول عديد الوفود الأوروبية إلى تونس بعد الثورة، من الاتحاد الأوربي وغربية من مجلس الشيوخ الأمريكي (الكنغرس) للمساعدة في رسم المشهد السياسي الجديد لتونس ما بعد الثورة في حين أنّ البلاد ليست في حاجة إلى هؤلاء. فتونس تزخر بالموارد البشرية المؤهلة لتأسيس مرحلة جديدة من تاريخها المعاصر دون الحاجة إلى الآخر، فنيتهم غير نزيهة وهم يحاولون تحقيق مصالحهم في هذه المنطقة. فقد تغافلوا لمدة 23 سنة على ممارسات الرئيس المخلوع بن علي تجاه الشعب المتمثلة في القمع بشتى صوره، بل مكنوه من الحصول على أحدث وسائل القمع والاستبداد لضمان بقائه في المنصب، مقابل تحقيق مصالح مجتمعاتهم مثل توفيرهم له تكنولوجيات التصنت على الأفراد وهي وسائل متطورة جدا.

وما يلفت انتباه التونسيين بعد 14 جانفي 2011 هو تلك الوفود التي لا تنتهي من الدول الغربية، أبرزها الوفد الأمريكي برئاسة وزيرة الخارجية هيلاري كلينتون. لقد جاءت تلك الوفود رسميا للثناء على الثورة التونسية ولتقديم الوعد بالدعم المالي لتونس ولمساعدتها على تنظيم انتخابات نزيهة. لكن ماذا يوجد وراء الخطاب الدبلوماسي؟ لقد ساندت الدول الغربية نظام بن علي لأنّه كان الخادم الطيع لمصالحها كما رأينا، وها هي اليوم، وقد فاجأتها الثورة التونسية، تحاول ركوب الموجة وتوجيه الأحداث في تونس بما يخدم مصالحها، وتتمثل مصالحها في ما يلي:

-الاطمئنان على مصالحها الاقتصادية في تونس، ودعمها إن أمكن.

- الضغط على تونس لتحول دون الهجرة السرية إلى أوروبا و العالم الغربي عموما.

- تنبه تونس إلى ما يمثله الإسلاميون من خطر عليها وعلى التوازنات الجغرا- سياسية، لا سيما أنّه بإمكان هؤلاء «المتطرفين» استغلال الديمقراطية للوصول إلى السلطة السياسية ثم الالتفاف على هذه الديمقراطية. لكن لا بد من الإشارة إلى بعض الأطراف الدولية التي عبرت عن استعدادها للتفاوض مع الإسلاميين المعتدلين تحسبا لكل المفاجآت(21).

- تشجيع تونس على اتخاذ مواقف معتدلة تجاه إسرائيل، و التطبيع مع تل أبيب، وكذلك حث تونس لبقية العرب وللفلسطينيين على ذلك.

- الترحيب بإرساء الديمقراطية في تونس وتقديم الوعود بدعمها.

ولذلك فإنّ ما تطلبه الدول المهيمنة هو ألا تكون القيادات السياسية التي ستفرزها اللعبة الديمقراطية في تونس- وهي قيادات ستكون نابعة من الشعب بالضرورة- معادية للعالم الغربي وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

يقول في هذا المجال الحبيب ثامر: «إنّ الأمة التي لا تسعى في رفع شأنها وإصلاح حالها بنفسها لا تصلحها أبسط أمة أخرى مهما حسنت نيتها وحسن مقصدها. فلنعتمد على أنفسنا ولنعتمد على شعبنا ولنتحد اتحادا متينا ولنوحد كامل جهودنا في إصلاح شأن أمتنا والرقي بها إلى أعلى الدرجات» (22).

ويقول برهان غليون: «إنّ التخلف هو سبب كل العلل وسبب التخلف هو الماضي والحاضر معا: التراث التقليدي الفاسد، والغرب الاستعماري الغاشم. والخروج من التخلف يقتضي تغيير كل شيء...» (23).

وعليه فإنّ مستقبل علاقة تونس بالآخر تبقى، رهينة الصراع السياسي في تونس في مستقبل الأيام.

VI ـ الحراك السياسي في تونس بعد الثورة:

بحكم معايشتي المباشرة لتواتر الأحداث سواء كان ذلك قبل الثورة أو بعدها، فإنّ الحراك السياسي كان على أشده بعد 14 جانفي 2011 بين أنصار النظام القديم من جهة والساعين إلى إقامة نظام جديد من جهة ثانية. ولقد تسبب أنصار النظام السابق بصفة مباشرة أو غير مباشرة في اختلال الأمن مستغلين توتر العلاقة بين السكان ومجموعات من الأمن ورطها بن علي في قمع الثورة، كما أدت تحركات أتباع النظام السابق (ترويج الإشاعات المغرضة، الإيعاز بإتلاف بعض المصانع والمرافق العامة...) وطرد الجماهير للكثير من الإداريين السابقين المتورطين في الفساد والظلم، وكذلك «الانفجار المطلبي» المصحوب بالإضرابات العشوائية للكثير من الموظفين والعمال، وكذلك التوافد الغزير للفارين التونسيين والليبيين وغيرهم من المعارك في ليبيا، كل هذه الأسباب أدت إلى شلل كبير للحياة الاقتصادية وحتى الإدارية (24).

ورغم أنّ الظروف لاتزال صعبة ومثقلة بالأخطار وأنصار النظام السابق لا يزالون يتآمرون وأحزاب المعارضة تساير الجماهير في كل شيء للحصول على رضاها، فإنّ الدولة لا تزال تشتغل بصفة تكاد تكون عادية (دفع أجور الموظفين، انتظام سير المرافق العامة بصورة شبه طبيعية) ومرد ذلك رسوخ التقاليد الدولتية في تونس منذ القديم، كما لم تقع أعمال ثأرية ضد غلاة النظام السابق، وهذا دليل على مدى الرقي الحضاري للشعب التونسي (25).

والتناقض الحاد اليوم هو بين البرجوازية العليا التي لاتزال ماسكة بالسلطة السياسية والعناصر الراديكالية من الشرائح الوسطى (قضاة، أساتذة، معلمون، موظفون). ولقد استطاعت العناصر الطليعية لهذه الشرائح الوسطى وبفضل تحالفها مع بعض الشرائح الشعبية للجهات الداخلية، من التمركز في عديد مواقع تسيير الدولة، وهي لا تزال سائرة في هذا الاتجاه، وقد نجحت إلى حد الآن في حل الحزب الحاكم سابقا وفي إيقاف العديد من كبار المسؤولين في نظام بن علي وفي إقرار حرية التعبير والتنظم السياسي وفي تحرير كل المساجين السياسيين وفي الإطاحة بحكومة الوزير الأول محمد الغنوشي التي حاولت الالتفاف على الثورة وفي فرض التخلي عن الدستور القديم وتحديد 23 أكتوبر القادم لإجراء انتخابات المجلس التأسيسي.

يرى المؤرخ التونسي الهادي التيمومي «أنّ حركة 14 جانفي 2011 لا تزال «انتفاضة» ولم تتحول بعد إلى ثورة لأنّ السلطة السياسية لم تنتقل بعد إلى طبقة اجتماعية جديدة مع ما قد يصحب ذلك من تغييرات جذرية على كل المستويات» (26).

ويفسر الهادي التيمومي ذلك بأن هياكل المجتمع والدولة لما قبل 14 جانفي 2011 لا تزال على حالها، واستمراريتها وتغيرها جذريا أو جزئيا رهين تطور الصراع السياسي في مستقبل الأيام في تونس. ومتسائلا في هذا المجال، فهل ستتمكن الشرا ئح الوسطى من بلوغ السلطة السياسية وتحويل الانتفاضة إلى ثورة؟ أم أنّ البورجوازية

العليا ستنجح في المحافظة على السلطة السياسية، علما بأنّ هذه الشريحة الاجتماعية لا يزعجها أبدا التعايش مع الديمقراطية: أليست هذه حال كل برجوازيات العالم الغربي؟ كما تساءل عن طبيعة القوى المتقابلة اليوم.

لقد فاق عدد الأحزاب السياسية التي حصلت إلى حد اليوم على الترخيص للعمل العلني، أكثر من مائة حزب، لكن في الواقع توجد ثلاث قوى سياسية رئيسية: «حركة النهضة» الإسلامية وأنصار الحزب الحاكم السابق ثم نقابة الاتحاد العام التونسي للشغل. أما إيديولوجيا، فتوجد أربع كتل: الليبراليون واليساريون والإسلاميون والقوميون العروبيون.

VII - خيارات الشعب التونسي في الانتقال إلى الديمقراطية:

إذا أردنا أن نجنب تونس أخطر الأزمات، سواء كانت داخلية أو خارجية، فعلينا منذ الآن أن نهيئ الوضع، وأن نسعى إلى القطع مع نظام السلطة المطلقة نهائيا حتى نتيح للشعب التونسي أن يبني قوى جديدة ضرورية لضمان المستقبل، وحتى لا يظل المجتمع يسير، كما كان في فترة حكم بن علي، على قدم واحدة مكسورة، ويعتمد في توجهه وبلورة خياراته على فكر عقيم واحد لحزب غارق في الفساد، أو لرجل واحد دفعت به السلطة المطلقة إلى حافة العظمة المجنونة والمدمرة والمنتجة لكل الحماقات الممكنة والمتصورة.

ولذلك ينبغي أن نعمل من أجل مجتمع جديد يسير على قدمين سليمتين وينجح في أن يحفظ توازنه ويتقدم بثبات أكثر، ويفكر برأسين إن لم يكن برؤوس عديدة ويحلم ويبدع بملايين الأذهان والمخيلات.

وليس التحدي الذي يواجهنا اليوم إذن بناء الديمقراطية كنظام كامل وجاهز، ولكن بدء عملية التحول الطويلة حتما إلى الديمقراطية بشكل سلمي ومختار، و واع منظم، يحمينا من الكوارث والمطالبات التي تنتظرنا ويجنبنا الصراعات الدموية والانفجارات والحروب الداخلية والخارجية. ويستدعي النجاح في هذا الانتقال السلمي والتدريجي بث الثقة المتبادلة داخل المجتمع، وتعليم الأفراد روح المسؤولية، وتدريبهم على الخضوع للقانون الواحد، وتعويدهم على التعاون والعمل الجمعي، وتنمية روح التكافل والتضامن في ما بينهم، أي مساعدتهم بالفعل على أن يفكروا ويعملوا كجماعة واحدة، مما يستدعي بناء روح جماعية وأسلوب مشترك في التفكير والعمل والتنظيم والممارسة. وكل هذه مهمات كبيرة لا يمكن تحقيقها عبر المراسيم والأوامر والتعميمات الإدارية. ولابد من إطلاق يد الناشطين السياسيين والثقافيين من كل الفئات والاختصاصات والأوساط المشاركة فيها، والمساهمة في إنجازها (27).

وإذا كان هناك مدخل يمكن التركيز عليه لولوج باب التحولات الديمقراطية فهو من دون شك المسألة الوطنية والاجتماعية معا، وهما المسألتان اللتان تركتهما النظم الأبوية والشمولية من دون حل. ولذلك يجب أن توجه مساهمتنا في الأعوام القادمة في تنمية الحركة الديمقراطية التونسية التي سيكون الدافع الرئيسي لها شعور كل فرد ممن يشارك فيها بالمسؤولية وواجب العمل من أجل تعزيز فرص الانتقال السلمي والتدريجي نحو نظام المساواة والحرية والتسامح، انطلاقا من اقتناع عميق لدينا أنّه لا يوجد حل لمشاكلنا الوطنية (اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ، تربوية، نفسية، دينية) من دون الانتقال إلى نظام المشاركة الجماعية. والإقرار

بأن هذا النمط من الحكم الشمولي لم يعد ممكنا مع قوانين العولمة وتطور النظرة العالمية والتفاعل الإنساني. وهذا الاقرار لا يقتصر اليوم على من نسميهم بالمعارضة، ولكن ربما نستطيع أن نلمس أثر هذا الإقرار عند جزء كبير ممن هم داخل السلطة أيضا. ويخلق كل ذلك تعدّدية من شأنها تشجيع المشاركة، ولو بصفة نسبية.

الخاتمة :

لا بد من الاعتراف، في آخر الأمر بأنّ المجتمع التونسي يعيش نهاية عهد الظلم والاستبداد وبداية عهد جديد يبحث عن صيغ مواتية وأكثر فاعلية لتخطيط التقدم الفردي والجماعي، فالمبدأ الأساسي الذي قامت عليه الثورة التونسية متمثل في تحقيق الحرية والكرامة.

والحرية هي خير لا بد من تطويره وتحسينه، وهي ليست شرا يجب تقليله. إنّها ليست نعمة خاصة من الدرجة الأولى فقط، بل هي الينبوع الحيوي وطاقة الدولة نفسها التي تمتلك حياة وقوة ما دامت بها حرية، وإنّ التونسيين ينجحون متأخرا، لكنّهم يصلون في نهاية الأمر. وإنّ الجيل الأصغر سنا محظوظون، لأنّهم سيرون بعض الأشياء العظيمة في المستقبل القريب.

ولذلك فإنّ الانتقال من نظم حكم شمولية أو تسلطية تزعم الوصاية على الأفراد، إلى نظم حكم ديمقراطية تستمد شرعيتها من إرادات الشعوب، هو النقلة النوعية والسبيل الوحيد الذي تصبح فيه عملية التحول الديمقراطي الشاقة، وما تتطلبه من تنمية شروط الممارسة الديمقراطية الحقة، أمرا ممكنا بل هو الخطوة الأولى في الطريق الصحيح.

وما يمكن طرحه في نهاية هذه الخاتمة، هل ستنجح تونس في إرساء نظام ديمقراطي متلائم مع طبيعة العصر ومع القيم الكونية ومع ما هو نيّر من الإرث التاريخي التونسي؟ وهل ستتمكن من تحقيق تنمية شاملة تدعم الطبقات والجهات المهمشة، وفي التمسك في نفس الوقت بالديمقراطية، رغم ما تمثله ممارسة الديمقراطية من صعوبة بالغة بالنسبة إلى شعب لم يعرفها أبدا في تاريخه؟ وهل ستتجاوز الأحزاب المتنافسة خلافاتها الأيديولوجية إلى ما بعد انتخاب المجلس الوطني التأسيسي لتجنيب البلاد عدم الوقوع في انزلاقات خطيرة(الاعتصامات المتكررة، الإضراب عن العمل المبالغ فيه أحيانا، الانفلات الأمني من حين إلى آخر ؟

وما هي انعكاسات كثرة الأحزاب السياسية في تونس على عملية الاقتراع بالنسبة لشعب بدأ يشعر بحيرة حول من سيمثله من بين هذه الأحزاب في المجلس الوطني التأسيسي؟ ومتسائلا في نفس الوقت ما القصد من كثرتها في مجتمع لم يعرف التعددية الحزبية من قبل؟ و ما مدى مشروعية خشية بعض الأحزاب الوطنية من إمكانية تزوير الانتخابات بفعل المال السياسي؟

وعليه فإنّ كل هذه التساؤلات تثبت أنّ التغيير الحقيقي في تونس لا يزال يتسم بالغموض ولا أحد يستطيع التّنبّؤ حول ما سيحدث في تونس قبل وبعد انتخاب المجلس الوطني التأسيسي2011.

الهوامش والإحالات

1) انتوني غدنز ، ترجمة فايز الصياغ، علم الاجتماع، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت2005ص477.

2) Grawitz(M) Méthodes des Sciences Sociales – Paris-Dalloz-1969-p285.

3) Poin caré Henri, Science et méthode, Flammarion, Paris 1927.

4) Paris, PUF, 1989, p 274. . Marcel Mouss : Sociologie et anthropologie,

5) بلحس البليش و(آخرون)، القاموس الجديد، الشركة التونسية للتوزيع -المؤسسة الوطنية الجزائرية للكتاب- تونس1988، ص241.

6) جيرار و (آخرون) الموسوعة الجامعية لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، الجزء الأول ، الطبعة الأولى 2006. ص818.

7) نفس المرجع المذكور، ص820.

8) جورج لاياساد رينيه لورو، مقدمات في علم الاجتماع، ترجمة هادي ربيع، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (دون ذكر التاريخ)، ص11 .

9) Dictionnaire : le robert junior, p566.

10) Ibid:p567.

11) التعداد العام للسكان والسكنى سنة 2004، ص35.

12) علي الكواري و (آخرون)، الخليج العربي والديمقراطية ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص472.

13) نفس المرجع المذكور، ص472.

14) Habib Achour, Ma vie politique et syndicale. Enthousiasme et déceptions, 1944-1981, ed. Alif, Tunis, 1989.

15) مقتطفات من خطاب بن علي إبان توليه رئاسة الجمهورية يوم 7 نوفمبر 1987 .

16) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت1987، ص9

17) الهادي التيمومي ، تونس في التاريخ من جديد 14 جانفي 2011، دار محمد علي للنشر، ص10.

18) نفس المرجع المذكور، ص12.

19) نفس المرجع المذكور، ص20.

20) نفس المرجع المذكور، ص5.

21) نفس المرجع المذكور، ص29.

22) الحبيب ثامر، هذه تونس ، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت988 1، ص21.

23) برهان غليون، مجتمع النخبة، الطبعة الثانية، تونس1989. ص18.

24) الهادي التيمومي ، تونس في التاريخ من جديد، مرجع مذكور، ص26.

25) نفس المرجع المذكور، ص26.

26) نفس المرجع المذكور، ص27.

27) انتوني غدنز ، ترجمة فايز الصياغ، علم الاجتماع. . . مرجع مذكور، ص476.

زبيدة بشير وخطاب الرّيـادة

محمد الغزي / جامعي، تونس

ماالذي يجعلني أنعطف على تجربة «زبيدة بشير» بالنظر والتأمل ؟

هل ثمة في هذا الانعطاف تزكية لتجربة شعريّة تنكّب عنها النقّاد فلم يولوها العناية التي تستحقّ؟

هل ثمّة فيه احتفاء بمرحلة من حياتي كنت خلالها أتلقّف صوت هذه الشاعرة يأتي صافيا عميقا مستعيدا مراسم الإنشاد القديمة يحوّل القصيدة إلى إيقاع دالّ أو دلالة موقّعة ؟

أم إنّ المسالة لا تعدو أن تكون ضربا من ارتداد النقد التونسي على نفسه ليملأ فجوات ذاكرته ويعيد رسم شجرة نسبه ؟

مهما التبست الأسباب الذاتيّة التي تسوّغ إقبالي على شعر «زبيدة بشير» فإنّ هناك سببا موضوعيّا لا يمكن ردّه أو التهوين من شأنه وهو أنّ نصّ «زبيدة بشير» كان من النصوص التي أسهمت في تأسيس خطاب شعريّ حديث في تونس انفصل عن النظام البيانيّ القديم واستشرف أفقا جماليّا جديدا . بيد أنّ لهذا النصّ تباريحه وأشجانه وجروحه الخاصة. فهو يلتقي مع النصوص الأخرى ويفترق عنها في آن...فيه هشاشة وتوجّس، وفيه تردّد وخوف. يريد أن يعلن عن نفسه لكنه سرعان ما تحاصره نواميس القبيلة وقوانينها فيلوذ بالصمت. لهذا لا تكمن قيمته في ما أعلن عنه وأفشاه وإنما في ما أراد أن يعلن عنه ويفشيه.

هذا النصّ يعدّ من النصوص التأسيسية في مدوّنتنا الشعريّة التونسيّة أسهم، مع نصوص أخرى عديدة، في تحديث القصيدة التونسيّة، وفتحها على آفاق تعبيريّة جديدة.

إنّ خلعنا صفة التأسيس على هذا النصّ لا يعني أنه منفصل عن النصوص السابقة، غير مرتبط بها . ففي قصيدة هذه الشاعرة شيء من الماضي ظلّ يندسّ بين سطورها، ويلوّن صورها ومعجمها . بيد أنّ هذا الماضي يتبدّى، في هذه القصيدة باهتا شاحبا يوشك على الانطفاء والزوال في حين يتبدّى الحاضر ساطعا قويّا تغمر أنواره كلّ أجزاء النصّ. فالذي يشغل الشاعرة ليس الماضي بل الحاضر والمستقبل لهذا كان نصّ الشاعرة نصّ تشوّف واستباق يتطلّع إلى أفق مغاير مازال يتلامح غامضا واضحا، قريبا بعيدا، أليفا غريبا.

لكن كيف فهمت الكاتبة فاعليّة الكتابة ؟

إنّ المتأمل في مجموعة «حنين» الصادرة عن الدار التونسيّة للنشر سنة 1968 يلحظ أنّ الشعر لدى «زبيدة بشير» يوجد في الداخل لا في الخارج، في مملكة الوجدان لا في مملكة الإنسان. إنّه يثوي

عميقا وبعيدا في مطاوي النفس يغذيه حنين إلى زمن آفل أو شوق إلى زمن قادم. ولّما كان الداخل هو وطن الشعر وبيته فإنّ القصيدة تحوّلت، في هذه المجموعة، إلى لحظة بوح واعتراف... الكلمات فيها تستمدّ من هذا الوطن القصيّ شحنتها العاطفيّة وقوّتها الدلاليّة :

ذكراكَ دوما لا تني

تجتاحُني

وتمزّقُ الأملَ الضعيفَ بأنّني

قد أستريحُ من التذكّر مرّة

لكنّني ما إنْ أراكْ

أوْ أسمع الاسمَ الحبيبْ

منْ أيّ إنسان غريبْ

حتّى تضيعَ بقيّة الأمل الضعيفْ

وأعود لأفنى في هواكْ

في هذه القصيدة تتداخل لحظتان شعريتان: لحظة أولى توشك على الانطفاء، ولحظة ثانية تهمّ بالانبثاق... لحظة تتوارى، ولحظة ثانية تتقدّم. وهاتان اللحظتان متشابكتان في مجموعة «حنين» تشابك التسوية والتمازج بحيث يعسر فصل إحداهما عن الأخرى.

اللحظة الأولى يمثّلها النّص الرومنطيقي الذي يندسّ داخل هذا الدّيوان يلوّن رموزه وصوره. ومن خصائص هذا النصّ أنّه يعتبر الانفعال مصدر الشعّر ونبعه البعيد. لكنّ الشعر ليس الانفعال فحسب وإنّما هو أيضا طريقة مخصوصة في الكتابة تولّد الانفعال، من هنا كان اهتمام الرومنطيقيين بأساليب القول وما تحدثه من أثر في المتقبّل.

أمّا اللحظة الثانية فيمثّلها النصّ الشعري الحديث، وهو النصّ الذي خرج على أجروميّة الايقاع القديم، وابتكر لنفسه أفقا إيقاعا جديدا... ووفق هذا النصّ لا تتلقّى القصيدة الحديثة الايقاع جاهزا وإنّما تنشئه، لا تستعيده وإنّما تؤسّسه لهذا نجد الايقاع في القصيدة الحديثة يتنوّع بتنوّع النصوص ويتعدّد بتعدّدها.

لكن رغم كلّ ذلك كتبت «زبيدة بشير» قصيدة «مختلفة» وهذا الاختلاف يتأتّى من الرّؤيا التي تنطوي عليها، من اندفاعها، من تفجّرها، من جرأتها، من الآفاق الجماليّة التي تفتحُها... من خلال هذه القصيدة باتت المرأة تحتفي بنفسها، برغباتها، بعواطفها، فهي لم تعد تتضرّج خجلا من نفسها، وإنّما أصبحت، على العكس من ذلك تزهو بأنوثتها، وتزهو، على وجه الخصوص، بامتلاكها سلطان اللّغة، هذا السّلطان الذي كان حكرا على الرّجال يتداولونه منذ أقدم العصور. وبامتلاك المرأة الأسماء باتت قادرة على السّيطرة على الأشياء، أي باتت قادرة على كسر السّلاسل التي رسفت فيها على امتداد عصور عديدة والمضيّ قدما نحو أفق جديد.. مستدلّة بحدسها، بوجدانها وبانفعالها المتوقّد المتوهّج.

عدْ يا حبيبي عدْ

ففي أعماقِ ذاتي ألفُ دعوَهْ

عدْ لي فإحساسي ببُعدكَ فوق صبري واحتمالي

عدْ فإنّ مشاعري

ملّت عذاب الانتظار

عدْ فأنسامُ الخريفِ

تزيدُ من ألم انفرادي

إنّ «زبيدة بشير» لا تكتب وإنما تبتهل .لا تنظم وإنّما تتضرّع ...القصيدة عندها لحظة تعبّد واستغراق وذهول.

وكما هو الحال في كلّ نصوص الابتهالات تتردّد، في قصيدتها، أفعال الأمر وصيغ النداء تردّدا لافتا. هاهنا الشاعرة تتوسّل، ترفع عينيها إلى المعشوق متضرّعة. كلّ أفعال الأمر، في قصيدتها، لا تفيد، إذا أخذنا بدروس البلاغة التقليديّة، معنى الالتماس بقدر

ما تفيد معنى الدعاء، أي طلب الفعل من الأدنى إلى الأعلى، من القريب إلى البعيد .

صيغ النداء، من جهتها، مفعمة، في هذه القصيدة بمعاني التضرّع والابتهال:

يا ليالي الدفءِ في أحضانِهِ
هلْ يعودُ الأمس للقلبِ الذي يحياَ على أشجانِهِ
يا ليالي الدفءِ عنّي خبّريه
عن عذابي في ليالي السّهدِ والبرد الطويلهْ
ذكّريهِ
يا ليالي الدفءِ في أحْضانِهِ
كنتُ أحيا . . . أستمدُّ الأمل الضّاحكَ من إيمانهِ

هكذا تستحوذ الشاعرة على سلطان الكلمات، أي تستحوذ على القوّة التي تمكّنها من التسمية والتعبير والكشف، وتتيح لها القدرة على الامتلاك والسيطرة.

لن تكون المرأة، بعد الآن قناعا يرتديه الشعراء ليتكلّموا على لسانها، وينظروا إلى العالم من خلال عينيها. فبامتلاكها اللغة باتت قادرة على أن تقول ذاتها دون وسيط. وأن تقول ذاتها يعني أن تخرج عن ميراث القبيلة، وأن تخرج عن قوانينها القامعة. وأوّل قانون خرجت عنه هو قانون الصمت يضرب على المرأة فلا تكشف عمّا يختلج في أعماق ذاتها. وهذا القانون أفصح عنه، بوضوح شديد، الناقد القديم إبراهيم الحصري في كتابه «زهر الآداب» حين دعا الشاعر إلى أن يتبدّى، في قصائده، في هيئة العاشق المتماوت والمرأة في هيئة الصادّة المتمنّعة، أي دعا الشاعر إلى أن يرتدي قناع العاشق وإن لم يكن عاشقا على الحقيقة، والمرأة إلى أن ترتدي قناع الصادّة المتمنّعة وإن كانت عاشقة في الواقع. هذا القانون أجاز للشعراء أن يقبلوا على المرأة، أن يتغنوا بها، أن يسعوا إلى إغوائها، في حين أوجب على النساء أن يرغبن عن الرجال، أن يتصدّين لسحرهم. هكذا أتاح هذا القانون للرجل أن يكشف عن غائر مشاعره وعميق رؤاه، في حين أكره المرأة على الصمت والتنازل عن حقها في الكلام.

والمتأمل في شعر زبيدة بشير يلحظ أنه كان نقضا لهذا القانون، خروجا عليه.

أنا في نشوة أحلامي غريقهْ
فليكنْ حبّي وهما أو حقيقهْ
وليكنْ قلبي قدْ ضلّ طريقهْ
فأنا في نشوة الحبّ غريقهْ

لقد تحولت المرأة من موضوع شعريّ يلمّ به الشاعر في قصائده إلى ذات شعريّة، ومن غرض أدبيّ يدير عليه أشعاره إلى ذات كاتبة. والمرأة وهي تنجز فعلها الخلاّق لا تعيد صياغة الصورة التي رسختها الثقافة الذكوريّة، منذ أقدم العصور، في العقول والأذهان فحسب، وإنّما تعيد أيضا صياغة الواقع من خلال تمثل جديد لعلاقة المرأة بالرجل، ولعلاقتها بذاتها، وبوجدانها، وبجسدها.

فالأدب، مهما ادّعى الانفصال عن الواقع، فهو صادر عنه، موصول به. لكنّ المزيّة لا تكمن في العلاقة تنعقد بين الأدب والواقع وإنّما تكمن في تشكيل الواقع تشكيلا رمزيّا. وقصائد زبيدة بشير من قبيل القراءات الرمزيّة/ الذاتيّة للواقع التي أدانت، من خلالها، ثقافة الوأد والقمع ولجم الجارحة وقتل الجسد.

فمنذ قصيدة الديوان الأولى الموسومة بـ«حنين» تعلن الشاعرة أنها امرأتان: امرأة أولى متحدّرة من عصور التسلّط والصمت، أكرهها مبدأ الواقع على ارتداء أقنعة عديدة تختفي، باستمرار، وراءها . امرأة لا تكشف عمّا يختلج في صدرها من عواطف وأحاسيس بل ربّما تنكرت لها ترفعا أو تمنّعا أو بحثا عن سلامة موهومة. . فصبر هذه المرأة، كما جاء في القصيدة، ادّعاء، وصمتها افتعال. . فهي لا تنفكّ تبحث عن المحبوب حتّى إذا ظفرت به زعمت أنها لقيته صدفة.

هذه المرأة قد استجابت لما استتبّ من نواميس وقوانين وأعراف فأبدتْ غير ما أضمرت. فمبدأ

الواقع قد أجبرها على أن تنسلخ عن ذاتها، وتكون غيرها. فسلطان الواقع أقوى من سلطان الذات وأشدّ بأسا.

لكنّ هذه القصيدة سرعان ما تنشقّ عن امرأة أخرى تفضح ازدواجيّة الأولى وتفشي ما تكتّم من أسرارها... امرأة تعلن أنّ الصمت والصبر والتمنع ليست إلاّ ضروبا من الأقنعة ترتديها المرأة من أجل التحايل على مبدأ الواقع... فوراء المرأة الساكنة الصابرة المتمنعة تتخفّى امرأة ثانية تتقد جوارحها رغبة وشوقا.

حبيبي ألفتكَ والحبّ ألفهْ

فأنىّ أراكَ أحسّ برجفهْ

كمدمنِ خمرٍ يحنّ لرشفهْ

فأسعى إليكَ بكلّ حنيني

وأظهرُ أني لقيتكَ صدفهْ...

هذه المرأة الثانية تستمرئ ضلالة الحبّ، تستلذّ خطيئته، وتعلن، بوضوح انتماءها إلى ثقافة ثانية، ثقافة تحتفي بالجارحة، والرغبة، والجسد. وخروجها عمّا استقرّ من أعراف، أبرز الواقع بطلانها.

إنْ كان في حبّي ضلالْ

فأنا أموت على الضلالْ

أوْ كان قربكَ مستحيلا

سوف أهزأُ بالمحالْ

بل إنّ الشاعرة تتجه إلى «الآخرين» الذين يمثلون مبدأ الواقع وثقافة القمع قائلة:

اتركُوني   لا أنا منكمْ ولا فيكمْ خليقٌ بحنيني

ليَ ديني   ليسَ أديانُ الورى في ثورتي وسكوني

في هذا السياق تنكشف قصائد الشاعرة عن أسطورة الأنثى تفكّ العالم من أسر الموت وتتيح للأشياء والكائنات أن تكون، لاشكّ أنّ الشاعرة لم تتقصّد استحضار هذه الأسطورة بيد أنّ ذلك لم يحل دون جريان رموزها واستعاراتها تحت سطح القصائد تلفعها بغلالة ميثيولوجيّة رقيقة.

هذه الأسطورة تجعل المرأة الكائن الأوّل الذي تحدّر منه الرجل تحدّر الوليد من الوالدة وما حنين الرجل الدائم إلى المرأة إلاّ صورة من صور حنين الفرع إلى الأصل، والبعض إلى الكلّ، والكائن إلى وطنه الأوّل.

من خلال هذه المجموعة الشعريّة يبدو الرجل، قبل أن يلتقي بالمرأة، محض ماء وطين، على حدّ عبارة الشاعرة، أو كما جاء في بعض قصائدها:

فكأنّه صخرٌ أصمّ أو جدارٌ من جليدْ

أو شاعرٌ لا روحَ في أشعاره ميْتُ النشيدْ

كلّ هذه الصور القائمة على التشبيه ترشح بمعاني الموت والجدب. فالرجل، قبل المرأة، قطعة من الصخر، قصيدة بلا روح، شاعر ميت الشعور... لكن بحلول المرأة ينشقّ الصخر عن كائن يمور بالحركة والحياة.

ورأيتُ وجهكَ، وجهك المنحوتَ من صخرٍ تمورُ به الحياهْ

وأنا أمامكَ أرقبُ الوجهَ الحبيب

بكلّ شوق وانتباهْ

هذه المرأة هي حفيدة الإلهة البابلية التي نفخت الحياة في الأرض الموات وأعادت للطبيعة نضارتها وقوّتها.

في هذا السياق، سياق الخلق والولادة، يتبدّى الرجل في صورة الطفل والمرأة في صورة الأمّ:

لوْ كنتُ أملكُ يا حبيبي لاحتضنتكَ في عيوني

وأرحتُ رأسكَ فوق صدري

واحتويتكَ في جفوني

كلّ هذه الصّور التي وردت في قصيدة «انتقام» لا تحيل على عالم الحبيبة بقدر ما تحيل على عالم الأمّ

مؤكدة أنّ الرجل ليس صانع المرأة وإنّما هو صنيعها وليس والدها وإنما هو وليدها...

إنّ المتأمل في ديوان «حنين»يلحظ أنّ فعل الكتابة تحوّل إلى فعل وجود، إلى علامة حضور، وطريقة إقامة في الأرض. فبالكتابة تعلن الشاعرة عن تفردها وبالكتابة تستدلّ على وجودها.

«أنا أكتب إذن أنا موجودة »هكذا يمكن أن تهتف زبيدة بشير، وهي الشاعرة التي رفضت أن تصمت لأنّ الصمت قرين الموت ورديفه.

وإنّه لأمر ذو دلالة أن تكتب الشاعرة قصيدتها في زمن كان مفهوم الالتزام يهيمن على المدوّنة الشعريّة الحديثة ويحدّ من شحنتها الوجدانية. وإنه لأمر ذو دلالة أيضا أن تختار العدول عنه لتصل علائق قويّة بين الشعر ووطن الذات، بين الشعر وإيقاع الجسد، بين الشعر واختلاجات الروح. فالشعر، لدى زبيدة بشير، يوجد بعيدا في مطاوي النفس يغذيه الحنين إلى زمن آفل أو الشوق إلى زمن قادم، ولّما كانت الذات هي وطن الشعر ونبعه فإنّ القصيدة كثيرا ما تتحوّل إلى لحظة بوح واعتراف... الكلمات فيها تستمدّ من هذا الوطن القصيّ شحنتها العاطفيّة.



مهرجان الشّعر العربيّ الحديث
الدّورة 31 الشّعر- الثّورة
أيّام : 07 - 08 -09 أكتوبر 2011 توزر

محمد سعد برغل / جامعي، تونس

في دورة جديدة أراد لها المنظّمون بالجريد أن تكون انطلاقة جديدة للمهرجان بتحويله مهرجانا عربيا، كان الموعد من تنظيم المندوبية الجهوية للثقافة بتوزر وفرع اتحاد الكتاب ورابطة الآداب والفنون بمدينة توزر مع الدورة 31 مع مهرجان الشعر العربي الحديث يوم الجمعة 07 وتواصل إلى يوم الأحد أكتوبر 2001 بمجموعة من الفقرات أثّث أكثر من فضاء بهذه المدينة التي استقبلت الوافدين ببسمة المشرفين وودّعهتم بعراجين الدقلة وبقي الكثير منها في عراجينها، بمتابعة دقيقة من أعضاء التنظيم برئاسة السيد محمد البشير التواتي المندوب الجهوي للثقافة بولاية توزر.

فعاليات المهرجان :
توزّعت الفعاليات على المحطّات التّاليّة :

معرض وثائقي لأدباء الجريد وكتّابه، كان فرصة للإطّلاع على المنشور من كتابات أبناء الجهة وتحيّة لمن سبق من أهل الجريد أدبيّا وتذكيرا بما لهم من فضل على المشهد الإبداعيّ بتونس. ومعرض وثائقي بصري يوثق للدورات السابقة ومعرض تشكيلي من إنجاز المنوبي المازق والفنانة روضة بريش ولوحة عملاقة لصور الرموز الثورية في العالم من أمثال تشي قيفارا وجميلة بوحيرد وأبي القاسم الشابي ونلسون مانديلا وغيرهم.

الفعاليات العلمية وقد حاضر أساتذة مهمّون من الجامعة التونسية على غرار الأستاذ منصف الوهايبي والأستاذ محمد آيت ميهوب والأستاذ جمال الدين دراويل والكاتب الشاذلي الساكر.

ثلاث أمسيات شعريّة استمع فيها الحاضرون إلى كثير من الأصوات المهمة تونسيّا وعربيّا مثل الشاعرة فوزية العلوي وخالد الوغلاني وحسين القهواجي ومحمد الخالدي وفاطمة الشريف وفاطمة بن محمود والمولدي فروج وفتحية الهاشمي وإيمان عمارة وعبد الحميد بريّك وصبري الرّحموني، ومن

العراق كانت الشاعرة وفاء عبد الرزاق ومن ليبيا الباحثة عائشة إدريس المغربي ومن سلطنة عمان الشاعر عليّ الكثيريّ. كانت الأمسيات مناسبة للاستماع إلى ضروب من التجربة الشعرية التونسية من أجيال مختلفة ومن تجارب إبداعيّة تكاد تكون متباينة منها ما اندرج ضمن قصيدة النّثر ومنها ما انخرط في أفق الذّائقة التّقليديّة وكانت مناسبة لتطارح ما انتهت إليه التجربة التونسيّة من تحديث في مستوى البنية والتّشكيل والتّخييل.

أمسية فنّيّة أثثتها مجموعة البحث الموسيقيّ وكانت فرصة للحاضرين لاستعادة أغان أطربت الأجيال منذ السبعينات من القرن الماضي وما تزال على إيقاع ثورة 14 جانفي.

الزيارات السياحية، فرصة وفّرها المنظّمون للزّائرين للاطّلاع على المعالم السياحية التي تزخر بها المدينة نحو روضة أبي القاسم الشّابي لقراءة الفاتحة على روحه والجولة بغابة النّخيل واقتفاء أثر الشّابي في بعض المعالم التي كتب في بعضها أكثر من 18 قصيدة بحسب الشاعر محمد الخالدي.

حفل التّكريم الذي أشرف عليه والي الجهة لكل المشاركين مع لفتة كريمة للضيوف الأجانب ومؤسسي المهرجان الأساتذة: الشاذلي السّاكر -الصادق شرف- محمد علي الهاني -لين الشريف- احميدة الصولي، هذا من الجانب التونسيّ وقد اجتهد المنظّمون في تكريم الضّيوف العرب الوافدين.

الجلسات العلمية :

1-2 المنصف الوهايبي «اللعب خارج أسوار اللغة»

في جلسة أولى حاضر فيها الباحث الأستاذ المنصف الوهايبي حول الشعر التونسيّ انطلق من مجموعة افتراضات تعريفيّة منها «كثيرا ما يقال إنّ الشعر فعل لغويّ، أي هو فعل باللغة في اللغة. وهذا التعريف ولئن عدّ تعريفا حداثيّا يحتاج إلى الاختبار: فاللغة ليست في حدّ ذاتها شعرا؛ ويترتّب عن ذلك أنّه لا اللغة التي يفعل بها الشاعر هي الشعر، ولا اللغة التي يفعل فيها هي الشعر أيضا. إنّما الشعر هو فعل الأولى في الثانية، أي هو الأولى فاعلة والثانية مفعولة معا، أو من حيث اللغة تكون في ذات الآن فاعلة مفعولة. لكن يضاف إليها ها هنا مصدر الفعل أي الشاعر». وهو افتراض بحثي انتهى به إلى مقاربة العلاقة بين الوجود من جهة وبين الإبداع باعتباره رؤية للعالم باللغة ومن داخل أنساق تخييليّة وتعبيريّة مختلفة من جهة أخرى.

إذا صحّ هذا الافتراض، كان لا بدّ عندئذ من استدعاء الذات باعتبارها صاحبة الفعل. لكن على أيّ نحو يتمّ استدعاء مقولة الذات؟ لعلّ ما يسوّغ سؤالا كهذا أو طرحا كهذا، هو كون الذات تُمَثَّل على أنحاء عدّة: تَمَثُّ حدّا فلسفيّا لعلاقة الإنسان بالعالم وبالآخر، وتَمَثُّل كيانا بسيكولوجيّا يميّز فردا أو جماعة، وتَمَثُّل هويّة لتخصيص فرد أو جماعة من جهة قانونيّة أو اجتماعيّة أو غير ذلك وانطلق من مجموعة أسئلة وفرضيات بحق منها».

بناء على هذه المقدّمات الفلسفيّة قدّم الباحث المنصف الوهايبي مجموعة من الاستنتاجات المتعلّقة بالفعل الإبداعيّ عموما، وخاصّة ارتكازا على التمييز الذي يجريه دولوز بين المفهوم والإدراك والانفعال. والذات الرومنطيقيّة التي هي، في نظره، ذات انفعاليّة، ولذلك يمكن اعتبار الأدب الرومنطيقي أقرب إلى معنى الديانة، في حين أن حضور الذات وتجلّيها في الفعل الإبداعيّ إنما هو حضور لذات إدراكيّة.

مقدّمة أولى اعتبرها الوهايبي عتبة لفهم الشعر التونسي الحديث، أما العتبة الثانية فذات صلة بالمقولات السياسية عامّة وهي التفريق بين

مصطلحي «الكونيّة» و«العولمة». والرأي عنده أنّ «الأولى في تقديرنا أفق محمود يجدر بالإنسان أن ينخرط فيه، والكونيّة قيمة إنسانيّة تتناسب وثراء الوجود الإنساني أو غناه؛ لأنّها لا تلغي الاختلاف والتعدّد بل تسعى إلى إدماجهما في سياق من التناغم، فيما العولمة، على نحو ما يصرّفها أهل السياسة وتقنيو الاقتصاد العالمي تقوم على المجانسة والتنميط ومحو تاريخ طويل صرفت فيه الشعوب حياتها وأفنت مصائرها من أجل إغناء تنوّعها وتطوير اختلافها، وخلافها أيضا. وهو ما ينبغي التصدّي له، ولكن ليس ضمن فضاء العولمة بل ضمن فضاء الكونيّة الذي لا يحوّل الاختلاف إلى خلاف وإنّما يجعله شرط إمكان الحوار.

أمّا الممكنات الإبداعيّة التي من المفروض أن ينحت على ضوئها المبدع المنجز الشعريّ فهي في نظر الباحث المنصف الوهايبي كثيرة بعضها يتّصل بأفق الإنشاء وبعضها الآخر يتّصل بأفق التّلقّي وبعضها الثالث مرتبط بسياقات الإبداع المحلّي والكونيّ لذلك أفرد صفحات من المداخلة للحديث عن وشائج القربى بين النّصوص ولعلّ مفتاح النّظر في القضيّة في رأيي يعتمد مصطلح هجرات النّصوص على اعتبار مبدأ التّأثّر والتّأثير. لذلك فإن اللّهاث وراء تجربة جديدة في بعض النّصوص الإبداعيّة ولدّ أعمالا على غير شعريّة نظرا إلى عدم تمكّن أصحابها من خلفيات نقديّة تسهم في حسن الصياغة وفي الارتقاء بالمنجز إلى المأمول الإنشائيّ على نحو اعتماد «الكيتش» بكلمات من الشرق والغرب وإذا هو نصّ بلا لون ولا طعم ولا رائحة.

أمّا الممتع من التجربة الإبداعيّة فنجد تجلياته بحسب الوهايبي في منجز سعدي يوسف ومحمود درويش وليكن واضحا أنّنا نستثني تجارب شعريّة قد تكون قليلة مثل تجربة سعدي يوسف أو محمود درويش بدءا من «سرير الغريبة»، حيث يَدخل الشاعر قصائده بمفردات وقعتْ للتّو من الأشياء التي كانت عالقة بها أو التي يحتفظ بها وهو يفسّر وقائع المعيش وأحداثه ويأخذ أغلفتها إلى نصّه ليعيد تركيبها في الميديوم/الوسيط الشّعريّ. ولا يتعلّق الأمر ههنا بكبير تنظير لما يمكن أن يتمفصل من علائق بين الفعل الفنّي واليوميّ، وإنّما يطالعنا النّصُّ كما لو أنّه واحد من اللّوازم التي يعود بها شاعر مثل سعدي أو محمود إلى بيته، في سلّة، ويبسطها على المنضدة إلى جانب الجريدة ومعلّبات الفقاع والسّردين وقارورة الفودكا.. فهذا ممّا بسّطنا فيه القول في غير هذا الموضع، مظهر من مظاهر جماليّة.

ونبّه الباحث في سياق القراءة لمنجز ما بعد الثّورة إلى ترفّع شعرائنا عن الوصف والجزئيات والحال أنّ الكتابة مصطلحا تعني في ما تعني إمكان إغناء التجربة باليومي وتفاصيله وصفا واستعارة دون الخوف من السقوط في السرد، على أهمّيته أو التشكيل على وجاهته، أما الجري وراء التشكيل البصريّ باعتباره غاية في حدّ ذاته فأمر يقتل الفعل الإبداعيّ تقنيا لأنه يجرّ آليّات تعبير فني على تعبير فنّي آخر، ولكن لا يعني التنبيه إلى الحدود عدم الاستفادة من الضرب، من السرد ومن التّشكيل.

على الشاعر في رأي منطوق المنصف الوهايبي أن يعي أنّ المتصوّرات تنتج معانيها الحافّة بآليات اللغة وتصبح معانيَ من ظواهر لغويّة عامة كما يمكن أن ينتج الفرد معانيه الخاصّة، وها هنا معنى الشّعر لأنّ صناعة المعنى يمكن أن تصرف الذّهن إلى الاعتراف من مصدر بعيد ثاو في الذّاكرة نحو الطفولة ويوميات تسربت في اللاّوعي الفردي لكنها تعود بشكل لا ينتبه إليه منشئ الكلام / وعلى هذا النحو، وبناء على هذا «التّصوّر النقديّ» ربّما سوّغ بعضنا هذا الضرب من التّجريد كلّما صرفه صاحبه إلى استخراج إمكانات مجازيّة مسجّلة في أشياء

طبيعيّة أو مصنوعة أو بحثا في هذه الأشياء عن علاقات مشابهة أو مماثلة أو قرابة. وربّما أمكن أن ننظر في هذه العلاقات من زاوية أخرى : فالشّيء يظهر بما ليس هو. والصّورة قد تكون طريقة من بين طرائق يظهر فيها الشّيء كيانا قائما بنفسه، ولكن دون أيّ إمكان لمثوله، ما دام ينضوي إلى الغريب اللاّمتصوّر أو إلى المحال المحض. والحقّ أنّه لا تبادل بين الأشياء في هذه الصور، وإنّما تبديل أو ضرب من «قلب الأعيان» يخدع القارئ ويستغويه، وهو أشبه بطقوس السّحر حيث يّمحي الشّيء في صورة شيء آخر.

هكذا حدّث الدكتور المنصف الوهايبي في المداخلة الافتتاحيّة الحاضرين وكانت من أفضل المداخل لمقاربة الظاهرة الشعريّة تحت موضوع أدقّ ارتضاه القائمون على هذه الدورة «الشعر-الثورة» وهي مداخلة أثارت كثيرا من النّقاش خاصّة في المسائل المتعلّقة ببنية الشعر الحديث ومفهوم الحداثة من جهة القطع مع الموروث ومصطلح التّجاوز وتشكيل العالم، هذه المداخلة التي انبنت في أغلبها على التجريد واكتفت ببعض النماذج من أعمال سعدي يوسف ومحمود دويش وبعض المنجز الشعري التونسي الذي اعتمد أيقونة البوعزيزي «وكثيرا ما لاحظت وأنا أقرأ هذه النصوص أنّ الشاعر أو الشاعرة يلاعب نفسه على نحو ما بالاستعارات «الجماليّة» الزائدة عن اللزوم، في عزلة عن الحياة تكاد تكون تامّة. فلا شيء سوى ذكرى غائمة أو لحظة حنين حارق، كان يمكن أن تكون منفذا إلى مسارب الشخصيّة ودخائلها لولا هذا التكثيف الاستعاري الذي يعالق بعضه بعضا أو يراوغه، دون سند من سياق النصّ. ولولا هذا التّشكيل اللّغويّ الذي لا يلبث أن يقذف بالقارئ في مسار الكيتشيّة لا السرد، فينقطع حبل المعنى ورمزيّته» وهي مسألة جعلت بعض المتدخّلين يبحثون عن معنى الشّعرية في المنجز التونسيّ من جهة الخلفيّة الفكريّة للمبدأ ذاته والقول بأنّ التّحديث مسألة آليّة ليس من الأمور البديهيّة، بل إنّ الأمر عند البعض هو نظرة ذاتيّة للكون تنطلق من اليوميّ لكنها تحلّق بعيدا في سماء التّخييل والحال أن أمر الشعريّة عند الوهايبي صناعة معنى تتطلّب معرفة عالمة لانجاز مسالة عينيّة.

تبقى أسئلة مهمّة تتعلّق بالمنجز الشعريّ التونسيّ بحثت التدخّلات على الخوض فيها مثل حظّ الشعر التونسي من الدّراسة الأكاديميّة الجادّة وقدرة الشاعر التونسيّ على الانخراط في الحداثة الشعريّة بمنطلقات نقديّة واضحة ومراجع تكوينيّة تجعل النّص كثاريّ المعنى أو حاملة لتعدّد الأصوات تجعل من الشعر إمتاعا وبحثا في الذّات والكون.

2- 2- محمدّ آيت ميهوب «معاني الثورة وثورة المعاني في شعر الشابي»

انطلق الدكتور محمد أيت ميهوب من ملاحظة القدر الجميل الذي «كتب على تونس والتونسيين أن ترتبط أبرز تحوّلاتهم السياسية والاجتماعيّة في القرن العشرين ببيتي شعر :

إذا الشعـب يومـا أراد الـحـيـاة
فـلا بـدّ أن يستجيب القـدر
ولا بـدّ للّيـل أن ينـجـلـي
ولا بـدّ للقيـد أن ينكسـر

ومن هذا الاستنتاج الذي تعلّق بارتباط تاريخ تونس الحديث ببيتي الشابي وطّأ الباحث للمداخلة منبّها إلى أنّ البيتين قد سارا في البلاد العربيّة في ليبيا والبحرين واليمن وسوريا ومصر مناديا بالكرامة والحريّة وهو ما يؤكّد انخراط الشابي في مصافّ الشّعراء الكبار القادرين على استشراف

المستقبل ويؤكّد عمق اتصال الشعب العربيّ ووعيه أو لاوعيه بالشّعر تصديقا لقول رامبو «الشعر لا يعبّر عن العالم بل يخلقه» ومثل هذه الوشائج بالثورة العربية منذ الخمسينات من القرن الفارط ربطت الشابي بالوطنية وبالثورة، فهو في نظر البعض شاعر الوطن وفي نظر البعض الآخر شاعر الثورة، و«شعر الشابي منذ 1927 شعر يرنو إلى المطلق ومخاطبة الانسان عامّة ويعتمد الايحاء لا التّصريح ... وشعره على طبيعة إشاريّة شفّافة يمكن محاصرة دلالتها في المستوى الدلالي الأوّل «وهو ما يجعل دراسته تخرج من مقاربته باعتباره شعرا أقرب إلى الرومنطيقيّة إلى منجز شعريّ منفتح على الثّوريّة والثّورة في توليد المعاني المتّصلة بالسياق التاريخي لتونس وللعالم وينفتح النصّ الشابي- التجربة على أفق أرحب، هو أفق الكونيّة باعتبار الاشتغال على القيم الكونية نحو الثورة على الطغيان والجبروت وسعي إلى إرساء قيم كونية من الحبّ والعدل والسلام وغيرها من المقولات التي يحفل بها «ديوان أغاني الحياة».

قسّم الباحث المداخلة قسمين كبيرين عنون أوّلهما بـ«معاني الثورة» وحمل الثاني «ثورة المعاني» عنوانا. ورآى في القسم الأوّل أن الشابي قد أدرك أن تغيير الواقع يمكن أن ينجزه إلا الشّعب ذاته» إنه المسؤول عمّا لحق به من ضرر لذلك اتّسم خطابه للشعب بمحاسبته ونقده حتى بدا قاسيا عليه في كثير من الأبيات:

اين يا شعب قلبك الخافق الحساس
أين الطّمـوح والأحــلام

عمــر ميّـت وقلــب خـــواء
ودم لا تـثيـــــره الآلام

وحياة تنام في ظلمة الوادي
وتنمــو فوقهـــا الأوهـام

أيّ عيش هــذا، وأيّ حيـــاة؟
ربّ عيش أحقّ منه الحمام؟

وانتهى الباحث في هذا القسم الأوّل، اعتمادا على شواهد نصّية إلى جملة من النقاط تتصل بصناعة معنىالثورة مثل «تأصّل الحريّة في الذّات الانسانيّة» التي ترتفع في مدوّنة الشابي إلى مستوى التجربة الوجودية الحتمية أنطلوجيا حتى يحقّق الانسان إنسانيّته، فالحريّة عند الشابي «جوهر الانسان وأساس كينونته، ومعها يصير كل رضا بالذل والهوان لا استسلاما للظّلم وحسب بل هو فوق ذلك خروج عن نوامس الطبيعة وتشويه لإنسانيّة الانسان».

ويرى محمد آيت ميهوب أنّ «الحريّة ليست فقط القدرة على الحركة والتنقل، ليست حريّة الجسد المادّية بل هي الحريّة القيميّة النفسيّة المجرّدة، هي إحساس الإنسان بالكرامة وعدم اضطراره إلى العيش ذليلا، ومن هذا المنطلق النقدي أمكن للباحث الحديث عن «التّطلّع إلى المستقبل في شعر الشابي» بما هو تخطّ للواقع الحاضر الذي أصابه البلى وشوق إلى المستقبل الآتي البكر، فالحاضر يقترن بالموت وعالم الأرض عند الشابي في حين يرتبط المستقبل بالحياة وعالم السماء وهو ما أدّى بالمقاربة إلى «حتميّة زوال الظلم والاستبداد» وهي تيمة من أهمّ تيمات ديوان أبي القاسم الشابي ودلّل ميهوب عليها بآيات من مختلف القصائد.

وعلى هذا النّحو كانت المعاني الثوريّة في مدوّنة الشابي ولم تكن التزاما ظرفيّا تاريخيا بقضايا الوطن و«ليست مجرّد تعبير عن وضع تاريخيّ اتّسم بالاستهتار والجهل والتخلف، بل سرعان ما غدت التزاما بمنزلة الانسان في شموليته وأبعاده الوجوديّة الانطلوجية مجرّدا عن الزمان والمكان» وهذا الاستنتاج في شعر الشابي يسّر للباحث الانتقال للحديث عن «شعر المعاني» الذي افتتحه

بالتّنبيه إلى ميسم مهمّ طبع دلالات أغاني الحياة وهو ثراؤه بالأفكار والدلالات وانفتاحه على الفلسفة والأسطورة والثقافة الانسانية دون التّفريط في العواطف.

وأفاض الدّكتور محمد آيت ميهوب في الحديث على قدرة أبي القاسم الشابي على الجمع بطريقة «فذّة» «فاتنة» بين الولع بالأفكار والمجرّدات من المفاهيم والقيم من جهة والتعلّق بالأحاسيس المشوبة من جهة ثانية، ومثل هذا الانتهاء النّقديّ مكّنه من تتبّع تشكّل هذا الجمع لا «بين قصيدة وقصيدة أو بين مقطع ومقطع في قصيدة واحدة بل هو جمع اندماجيّ عضويّ في البيت الواحد والتّركيب الواحد».

وهذا الثّراء الدّلالي والجمع النسقيّ عدّه الباحث من أهمّ أسرار عبقرية الشابي وخلوده مثّل أول مظاهر القطيعة التي أحدثها الشابي مع الشعر التونسي قبله بل اعتبرها من أهم نقاط القطع مع الشعر العربي التقليديّ ومكّنه من «تقوية الطّاقة الايحائيّة والنجاح في المباعدة بين ملابسات لحظة الإبداع المتشنّجة ،المسرعة إلى التشكّل جسدا من حروف له امتداد حسّيّ ما في الواقع وبين القصيدة الدلاليّة التّأويليّة المفتوحة على الزّمن».

طرح الأستاذ محمد آيت ميهوب هواجس إبداعيّة مهمّة نحو الصلات الممكنة بين اليومي والتاريخي في التجربة الإبداعيّة وبين الشعار السياسي وأفق الصناعة الشعريّة وتساءل عن الأدوار التي يمكن أن ينهض بها شعر شاعر وإلى أيّ مدى يمكن ان يكون منارة تهدي الشعوب سواء الثّورات كما اشتغل على أسئلة البناء والصورة والخيال عند الشابي.

وفي ردّه على معنى ثورة الشعر عامّة وثورة الشعر عند أبي القاسم الشابي حدّ الباحث المصطلح بالقول: «إنّ ما نقصده بثورة المعاني في شعر الشابي ليس استبدال حقل دلاليّ بحقل دلاليّ آخر وتعديل دلالة بأخرى والاتّساع في معنى من المعاني كذاك الذي نحت إليه المدرسة الإحيائيّة أو المدرسة الرومنطيقيّة بل هو أبعد من ذلك مدى وأخطر شأنا ونعني به التحوّل من الدّلالة إلى التّدلال، من صياغة المعنى وتحديده وتوضيحه وإهدائه القارئَ جاهزا مكتملا منتهيا إلى توظيف كلّ عناصر الشّعر من أصوات وإيقاعات وألفاظ وصور لفتح القصيدة على معان مختلفة متقلّبة متقطّعة متشابكة»، وبهذا التحديد الاصطلاحي لثورة الشعر تمكّن الباحث من ردّ المتفرّق من ظواهر التمرّد إلى قاع ابداعيّ واحد منه نهلت مدوّنة الشابي وهو صورة الحريّة الثاوية أشكالها ومظاهرها في المتن الشابي حتى لا تقرأ الشابي «قراءة ساذجة تلقائيّة».

2-3 جمال الدّين دراويل: الحريّة لحن الحياة الخالد في شعر الشابي

وطّأ الباحث د. جمال الدين دراويل لتجليات الحياة لحنا خالدا في شعر أبي القاسم الشابي توطئة تأريخية تاريخيّة شرّع بها، شأن الأكاديمي السّاعي إلى تنزيل الظاهرة الإبداعيّة في سياقها الحاضن للنشأة بالقول: «بشّر الثّلث الأوّل من القرن العشرين بحصول منعطف حاسم في التاريخ الفكري والاجتماعي والسّياسي للبلاد التونسيّة، مثّلت خلاله قضايا الحرية والاستقلال والسيادة هواجس أساسيّة لدى النّخب التّونسيّة، إذ أدركت عناصر هذه النّخبة أنّ الحرّية والسيادة والاستقلال أهداف جليلة لا تقبل التّحقّق إلاّ بالوعي بها أوّلا وإخراج هذا الوعي من حيّز الإمكان إلى حيّز الإنجاز ثانيا.

وتبيّنت هذه النّخب أنّ الطريق إلى ذلكيتمّ بإحداث الحراك الفكري والأدبي والاجتماعي والسّياسي الذي ينقل هذا الوعي واستحقاقاته

العمليّة، من دائرة النّخبة إلى المجال الأوسع الذي يشمل مختلف الفئات الاجتماعية (عمّال / طلبة / نساء...)، فيتحوّل إلى حالة عامّة ومسؤوليّة جماعيّة، ينهض بموجبها الشّعب بأعباء النّضال اللازم لخروجه من نطاق الاستعباد والاستضعاف المفروض عليه، إلى تحقيق السيادة ونيل الحرية في مستوييها الفردي والجماعي».

ويسّرت هذه التّوطئة للأستاذ دراويل إمكانيّة تقديم مجموعة من المنارات التحديثيّة التي أسهمت في تاريخ الحركة الوطنيّة بشقّيها السياسي والثقافي، وهي منارات على اختلافها جعلت من التربة الثقافية التونسية تربة قابلة للتشكل بحسب متطلّبات هذه النخبة "وهذا الدّرس في الوعي التاريخي والاجتماعي، مثّل -لدى الشّابي كما لدى أغلب عناصر النّخبة التونسيّة في الثّلث الأوّل من القرن العشرين- نقطة ارتكاز ضرورية لميلاد الوعي الوطني الذي يعتبر وقود الكفاح اللاّزم لتحقيق الاستقلال ونيل السيادة والتمتّع بالحقوق والحريات والعيش الكريم. وهو ما تمّ من خلال تأسيس الحزب السياسي (1920) والنقابة العمّالية (1924) والاتحاد الطالبي (1928) والاتحاد النّسائي (1936) والنوادي الفكرية والأدبية والجمعيات الرياضية وشبكة الصّحف والمجلاّت"، لنعلن الشخصيّة التونسيّة من خلال ذلك عن استعدادها للعمل عن فكّ ارتباطها بالسلطة الاستعماريّة.

انعكست هذه الفسيفساء الثقافية الباحثة على التحديث على المعجم الشابي وما أنتج من ببعض الكلمات التي وسمت ديوان أغاني الحياة وشقّت معانيها. المعين الدلاليّ الذي منه نهلت الدلالات الحافّة فإذا بنا أمام معجم شعريّ قاعه دوران الكلم على معان ثابتة أصول ومعان أخرى دوّارة ثوان ومنها "الطّاغية" "الأصمّ" عن سماع "صوت الحق" وما فِعَاله إلا "ظلام" يحلّك حياة الشعب المستعمَر الذي يدعوه الشّابي إلى "النهوض" و"السخط" وشنّ "الحرب الضروس" حتى يتسنّى له أن "يحطّم عروش طغاة الأرض" من المستعمرين، هذه العروش التي "ستخرّ" و"تهدم" لا محالة تحت ضربات "الحقّ الغضوب" التي يوجّهها له الشّعب المتيقّظ، المدرك لجسامة المسؤولية وما تقتضيه من مكابدة وتضحية، لـ«يلعلع» صوت الحق وترتفع راية النّصر.

تتبّع جمال الدين دراويل تجليات الكلمات التي أضحت بفعل التراكم والتواتر في الاستعمال مياسم لفظية واصطلاحيّة تسم النّصّ الشابي حتى غدت من المشترك الشّعري، أخرجتها الذّائقة التقبّليّة من مستوى الابداع الفردي الشابي إلى مستوى المعنى الشعري المشترك، وحمّلت الشعرية العربيّة انطلاقا من المنجز الشابي بعض الكلمات العربيّة دلالات سياسية كونيّة بدأت بفعل التّراكم تشقّ طريقها نحو المعجم الرّمزي وهو عبور ضروري حتى تعانق المفردة الشابيّة ومن ثمّة الشعر الشابي الكونيّة، بل علّنا بمثل هذه المقاربة لتحوّل المعنى من الفرديّ إلى المشترك الجماعيّ يمكننا أن نُجيب على أسئلة كبرى ما يزال النقد الحديث يطرحها على المدوّنات الشعريّة التي حازت منزلة إنسانيّة أو تكاد.

إنّ تحوّل الشابي إلى الرّمزية يمكن أن نعزوه إلى علاقته بالشرق اعتمادا على المراسلات والنّشر لكننا اليوم إذ نعيد قراءته في ضوء المناهج الحديثة فإننا نتوقّف عند ظاهرة لسانية محضة، وهي انعدام المراجع التـأويليّة المباشرة في شعر الرجل في مرحلة النّضج ومنها كما قارب الاستاذ دراويل قول الشّابي:

تـأمّلْ هُنالكَ أنّى حَصَدْتَ
رُؤُوس الوَرَى وزُهُـور الأَمَــلْ
وَرَوّيتَ بالـدّمِ قَلْبَ التُّـرَابِ
وأشـرَبْتَـهُ الدَّمـعَ حَتّى ثَمِــلْ

سَيَجْرِفُكَ السّيْلُ سَيْلُ الدّماء
وَيأْكُلُكَ العَاصِفُ المُشْتَعِلْ (1).

فإذا «أراد الشعب الحياة» حرّة والبلاد مستقلّة ونهض باستحقاقات هذه الإرادة وتحمَّل أعباءها العمليّة، أمكن لَهُ مِن خلال ذلك أن يتحكّم في التاريخ، وليس للتاريخ (القدر) حينئذ إلا أن يلبّيَ ويستجيب ولو بعد حين».

ولعلّي أضيف في هذا الموطن من تقديم مداخلة الأستاذ جمال الدين دراويل أنّه مع ما انتهى إليه في مقاربة الأبيات المستشهد بها فإنّ الأمر يكاد يكون موكولا إلى لعبة الضمائر التي بنى عليها الشاعر صناعة المعنى، فالتوجّه إلى ضمير مخاطبا كان أو غائبا يعني في عرف اللسانيات الحديثة انعدام المرجع، ويمكن أن يكون أنت- فرنسا- انجلترا-ألمانيا، كما يمكن أن نقاربه رمزيا بالتالي:

أنت- كل مستعمر ممكن غدا، بعد أن تسير القصيدة في الآفاق أو يواري الثرى صاحبها، لذلك فلا غرابة أن كانت «إرادة الحياة» بيانا وشعارا لربيع الثورات العربيّة بعد وفاة الشّاعر بعقود، وهو كذلك ما يفسّر دعوات بعض الأطروحات إلى النّظر إلى الشّابي باعتباره شاعرا إنسانيا والقول بأن تضييق قراءة معانيه بحصرها في السياق التونسي أو ربطها بالفترة الاستعماريّة هو شكل من أشكال التّجني على عبقريّ إنسانيّ.

كيف نظر دراويل إلى الحريّة مفهوما في شعر الشابي؟

سؤال مركزيّ في مقاربة الأستاذ لهذا اللحن الخالد، إذ يرى أن الحريّة عند الشابي أصل ومنبع وليست نتيجة كما أنها ليست جزءا من كلّ هي كلّ واحد لا يتجزّأ، ومن نظر إلى الحريّة في نصّ الشابي على اعتبارها وسيلة أو مجرّد زينة أو إيهاما بالالتزام لا يعدو أن يكون مجانبا للصواب في القراءة

فالشابي تحوّل من مخاطبة "طغاة العالم "إلى مخاطبة الشعب" وهو دليل على الوعي بأن الحريّة في سياق التقبّل التونسي آنذاك فعل وجود وأن لا وجود لشعبه بدونها لذلك «من مخاطبة» طغاة العالم"، انتقل الشّابي إلى مخاطبة "الشّعب"(جماعة وأفرادا) حين اتّجه إليه في قصيدة "يا ابن أمّي" التي جاءت على نفس البحر المتقارب فقال :

خُلِقْتَ طَليقًا كَطَيْفِ النّسِيم
وَحُرّا كَنُورِ الضُّحَى فِي سَمَاهْ
تُغَرّدُ كَالطيرِ أيْن اندَفَعْـتَ
وَتَشْدُو بِمَا شَاءَ وَحْيُ الإلَـهْ(2)

إلى قوله :

كَذا صَاغَكَ الله يا ابنَ الـوُجُود
وألقتكَ في الكَوْن هَذي الحَيَاةْ
فَمَا لكَ تَرْضَى بِذُلّ القيـود
وَتَحْنِي لِمَنْ كَبّـلُوكَ الجِبَاهْ

فالإنسان حرّ بأصْل وجوده -كما يرى الشابي- والحرّية مكنونة فيه منذ وجد على الأرض وباشر الحياة، ورضاه بالاستبداد (بذلّ القيود) وقبوله بالخضوع والخنوع للظلم والاستبداد (وتحني لمن كبّلوك الجباه) أمران يثيران الاستنكار والرّفض (فما لك ترضى؟).

فالحياة حرية أو لا تكون لدى الشّابي ولا معني للحياة بلا حرية وخارج الحرية. ويترتب على ذلك أنّ الأحرار وحدهم الأحياء، و أنّ من فقَد حرية فقَد إنسانيته.» ولا تتسنّى للانسان أن يغنّي للحياة إلا بأنغام الحريّة.

مربط الفرس إذن في تغنّي الشابي بالحياة

هو الإعلاء من الحريّة قيمة لذلك قدّم الباحث للحاضرين مجموعة استنتاجات تراوحت بين المقاربة اللغوية لأبيات الشابي وبين المقاربة التأويلية الفلسفية المتسلّحة بآخر ما انتهى إليه الدرس الحضاري اليوم من قراءة شمولية للأثر الأدبي وهو اختصاص د. جمال الدين دراويل.

الشاذلي الساكر: تأمّلات في الشّعر الثوري.

اختار المنظمون للدورة الجديدة من المهرجان أن يكون الاختتام مع أحد مؤسسيه الذين قدّموا الكثير للمشهد الإبداعي الجهوي والوطني من خلال سلسلة الكتابات المنشورة حول الفلسفة والتأملات في الشعر، لذلك وسم الباحث مداخلته بتأملات لأنها انطلقت ممّا رسخ في الأذهان من أثر واضح للحروب والانتفاضات والثّورات، فالمنطلق عند الباحث أن الحسّ المرهف للشاعر يؤدي حتما إلى اعتبار الانسان مضطرا إلى خوض غمار الحروب والصراعات، فـ «إما الحرية والحياة عن طريق الثورة أو الخضوع لإرادة القوى الباغية التي تسعى لاستغلاله والسيطرة على إرادته واستثمار طاقته وتحديد مصيره».

هذا المنطلق النقدي للباحث في الشّعر بما تسلح به قبلا من معرفة نافذة بآليات الصناعة الشعرية مكّنته من الانتهاء إلى أنّ «الشاعر الملتزم هو الذي يدافع بضراوة عن حريّة الانسان ،كلّ إنسان ويصارع جمود كل الآليات الكابحة لها معتبرا أنّ الحريّة هي حاجة الحاجات ومنتهى الغايات وهي وسيلة كلّ اقتدار وكلّ إبداع وكلّ تحليق في فاسح الفضاءات لمشاهدة عن قرب بدائع الصّور وصناعة أعجز الملاحم وأصعب البطولات» وهذه المنطلقات النقدية المدركة لآليات اشتغال النّصّ الشعريّ كانت أفضل المداخل استنتاج كثير من الاستنتاجات العميقة نحو أن الشعر التونسي لم «يكن في معظمه ترفا ذهنيّا أو بكائيات عاطفيّة ،بل فيه الكثير من الاحتجاجات السياسية ومن الهجاء المكشوف للأمراء والسلاطين ...وهذا ينطبق على الشعر التونسيّ الجديد وإن نسج باستحياء وبنقص في المهارة على القوالب الغربيّة.».

تدرّج المحاضر بعد ذلك لتتبّع آليات صناعة المعنى الشعري. ومن أهم التقنيات التي توقف عندها تقنية القناع وحدّه حدّا جديدا فالقناع كما عرفناه عند صلاح عبد الصبور وسعدي يوسف وغيرهما هو تواري الذات الشاعرة وراء صوت ينطق باسمها ويقدّم رؤاه للعالم حتى كاد الشعر يُحدّ بأنه «كذب الخيال أدهش من صدق البواقع».

كما تدبّر المحاضر مجموعة من المصطلحات الأخرى المتعلّقة بالمعنى الشعري مثل القصيدة الثائرة والشعر المقاتل وهو شعر اختار» بلاغة البساطة» والعبارة للأستاذ المحاضر، وعلى ضوء هذه المصطلحات كانت سلسلة نتائج نقدية لباحث أثرى المشهد البحثي بأعماله ونصوصه، ومن نتائج هذا التدبّر الابتعاد عن الرومنسية الحالمة وعن الشعارات العاطفيّة كما أمكن لهذه النّصوص الانفتاح على السياق العالمي متجاوزين الرموز والاستعارات والتموقع داخل نسق مغلق.

توصيات المهرجان

رصدت لجنة التّنظيم بواسطة الاستبيان العملي الذّي اقترحته على الضّيوف مجموعة من التّوصيات يمكن إجمالها في النّقاط التّاليّة:

ضرورة المحافظة على المهرجان تسمية وتوقيتا مع تجويد فقراته خاصّة المتعلّقة بعدد المحاضرين.

السّعي إلى تكليف لجنة علميّة لنشر الفعاليات السابقة تعميما للفائدة.

تدعيم الانفتاح على التجارب العربيّة شرط مزيد الاجتهاد في ضبط نوعيّة الضيوف العرب.

الفصل بين لجنتي التنظيم المادّي والعلمي حتى تتفرّغ مبكّرا كلّ لجنة لإنجاح المهرجان.

اقتراح «التشكيل البصري في القصيدة العربيّة الحديثة» عنوانا للدّورة القادمة.

. . . .

أسدل السّتار على دورة جديدة من دورات مهرجان الشعر العربي بالجريد بمتابعة إعلاميّة متميّزة وعادات اتّصالة جديدة منها عقد جلسة إخبارية مع أهل الإعلام للإجابة على بعض الاستفسارات قبل الاختتام ومنها تحويل المهرجان عربيا ولعلّ ما أجمع عليه الضّيوف هو حرارة العلاقة الانسانية والحفاوة الجنوبية والتجانس بين الفريق العامل رغم الظروف العامّة للبلاد التونسيّة وما صحب هذه الظروف العامّة من تجاوزات في حقّ المؤسسات العامّة أو في حقّ القائمين عليها وهو ما جعل رجال الإعلام يبحثون في خطورة بعض الظّواهر، وكانت هذه الدورة تحدّيا ثقافيّا تنظيميا، نجح أصحابه في تأمين هامش كبير من العلميّة والشعريّة للملتقى دون إغفال البعد الفنّي الملتزم والسياحيّ التسويقيّ لمدينة توزر.



الهوامش والإحالات

1) أغاني الحياة، ص 156.

2) المصدر نفسه، ص 77.

من وحـي الثّـورة

مسعودة بوبكر / كاتبة، تونس

1 فوق عرش السلطان

قطاف موسم الشتاء ضئيلة غلّته منثور في حضن العربة القنوع،

تطلع كل صباح بحمولتها على أمل أن تخلص منها بعد الظهيرة أمام عيني صاحبها، تتقصى فيهما الرّضاء والاستياء، التعب والارتياح، الأمل والقنوط. . . صامت يدفعها عبر البطاح والأزقة ويزأر سخطه أحيانا.

لطالما حلم بمدينة شرطيّها طيّب، لا يستهدف في مطلع النّهارات عربته الحالمة بالتخّفف من حملها، يحلم بمدينة شرطيها بلا أنياب ولا أظفار. . . يحلم بأبواب دون مراتيج وأقفال وحجّاب، كبر الحلم كبيرا، في غفلة من عربته المنكفئة على حملها وحلمها، أوقد ذات وعي في ركام أحلامه عود ثقاب، وحلّق فوق الأقفال والمراتيج والشّرط. . وعرش السّلطان.

2 – مصيـــر

في ركن من الحوش بكت عربة الخضار صاحبها والجميع يخرج خلف جنازته،

كانت تشتهي لو دعاها لرقصة النيران . . لو مدّها بقبض من جمر. . .

جاء بعد الجنازة من يمسح عنها الغبار ويعرضها للمتفرّجين والفضوليّن،

جاء من يعرض على من ورث أمرها ثمنا خرافيّا،

جاء من يقترح حفظها في المتحف . . . حذو شواهد التّاريخ،

أمّا هي، فباتت تحلم بلسان من لهب يهيل رمادها على رماد صاحبها.

3 – ديمقراطية

نزل بين الحشود الغاضبة. .

بِنَظّارَتِهِ التي تترجم أنه مثقّف ومفكّر. .

بِنِظْرَتِهِ التي تترجم أنه مصمّم للكثير وعلى الكثير. . .

نزل بين الجائع والعاطل والقرف والمتمرّد

قال: " سأكون حاكما عليكم»

أولوه ظهورهم. . .

تركوا العنان للفرس السّوداء تشقّ طريقها.

4 – وقـــــــــــــاية

أمر السّلطان مجلس الشورى أن يجتمع على الفور.

قال: قرّرت أن أكفي شعبي كل حاجاته كبيرة كانت أو صغيرة.

أن أزيد الكاسي كساءً من الحرير والإستبرق، وأن أشحذ شاهيّة الشّبعان حتى يتخم. أريد أن تولوا لرعيّتي من المنّ والسّلوى، ومن فواكه قاع المحيطات، ومن لبن النسور وبيض النّعام،

أريد أن نزيد في مستشفيات لا يعرف أطبّاؤها الفشل، يعيدون الرّوح للمحتضر والشّباب للشيخ والعافية للهرم.

أريد أن تبلّط بيوت الرعيّة بالفضّة، والجدران من المرمر، والسقوف من سباك المرجان. ولتعبّد شوارع المدن والقرى بالصَّدَفِ

أريدأن يتزّوج الرّجال ما شاءوا من النّساء، وأن يهنأ حال النّساء بما يشتهين.

قاطعه وزيره:

– رعيّتك على ذلك منذ سنين يا مولانا، وتلك حال مدننا وبيوتنا فلا تقلق بشأنهم ، لا أحد يعرف العوز يا مولاي. ولا جود للحاجة في مملكتنا... لا حاجة لنا إلا أن ترضى عنّا، فالجميع في انسجام وراحة وسعادة.

سأل السلطان قلقا غير مصدق:

– ولا متذمّر؟

– ولا متذمّر

بكى السلطان حتى تبلّلت لحيته. ضرب على جبينه فزعا:

– شعبي مريض أو ميّت... الويل لكم جيئوا ببعض منهم.. شقّوا على صدورهم، انبشوا داخل شرايينهم عن بذر ثورة فاستلّوها قبل أن تينع... شقّوا أرحام النّساء وابحثوا في ما يحملن من أجنّة...

– وإن نحن لم نعثر عن شيء مما يقلق بين الشعب؟

صمت الملك طويلا ثمّ ردّ:

– عندئذ... اجعلوا من أمامهم سدّا ومن خلفهم سدّا، وعن يمينهم سدّا وعن شمالهم سدّا، وصبّوا على السّدود من القطر والحديد المذاب...

لا بدّ أن نحول بين شعبي والعالم.

5 – اخــــــــــتراق.

أسوار..

بوّابات القصر المنيف..

جنود ومدرّعة..

بوليس متوعّد..

أسلاك شائكة..

كلاب الدبرمان تتمترس دون الحاكم والثّائرين..

يعلو صوت المعتصمين يخترق الأسوار.. وبوّابات القصر المنيف وصفّ الجند والمدرّعة

والأسلاك الشائكة، وحقد البوليس وكلاب الدبرمان.. ليخترق مسام الجلد المرتجف للحاكم يردّد: "ارحل".

6 سَلُــــوهُ هُو

امرأة من سفر المنسيّين لا عمر لها، لا رغبة لها في أن تتحدّث، أطالت التفرّس في عدسة الكاميرا التي كانت تجوس داخل كوخها تكشف ضوءها دلالات العوز.

سألتها مبعوثة التلفزيون الوطنيّ:

ـ ماذا تريدين من الوطن؟

طال صمت المرأة ثم رفعت باتجاه الكاميرا صبيّا قالت:

ـ هذا حفيدي . . . سَلُوهُ هُو عمّا يريد

7 – حرابـــــي

الثورة التي طالت العباد تفشّت في زرائب الحيوانات.

حيث طلعت النّعاج الثكالى ثائرة على راعيها، وطلعت الديكة احتجاجا على منافسة الدّيوك المجلوبة من الأسواق الخارجيّة. أمّا البقر فقد أعلنت احتجاجها عن قلّة الفحول وعن تواجد أبقار هجينة تنافسها المعالف والمرعى وقلّة الفحول،

في حين شدّدت الأرانب البيضاء على عدائها للأرانب الحمراء واستهدافها للذّبح أكثر منها.

وقفت الحيوانات كل حسب فصيلته في ثورة عارمة.

وحدها الحرابي كانت بين الجمي



طعـم الـرّحيل

بسمة البوعبيدي / كاتبة، تونس

شدّوا الأحزمة، قال صوت أنثوي رقيق، الآن ستقلع الطائرة... ولم يشد الحزام وترك أمره للمضيفة...

أغمض عينيه وبسمل واخذ يقرأ في سره من الذكر الحكيم... انتابه دوار خفيف لم يعلم مداه... وأعاده خياله إلى هناك حيث كان قبل ساعات فقط...

امتلأ صدره برائحة الأرض... غاصت قدماه في التربة اللينة... تماوج من حوله اللون الأخضر، وتمايل سنبله مشعا تحت وهج الشمس...

قبل ساعات... قبل أن يعلق في الهواء... كانت رجلاه ثابتتين على أرضه، وكان يقف شامخا ثابتا لا يخشى السقوط... كان يحلو له فقط أن يرقب السماء من بعيد دون أن يتطلع للطيران فيها... حين يرفع يده إلى جبينه ليساعد بصره في الذهاب بعيدا، علّه يلحظ غيمة آتية تدحرجها الرياح في الزرقة اللامتناهية، ليزف إلى نفسه البشارة قائلا: يبدو أنّها ستمطر عمّا قريب... ويظل يترقب مطرا يروي قلبه وأرضه معا وينعشهما، فتينع فيهما الحياة وردية الآمال معشوشبة، مزهرة...

فتح عينيه على لغط لم يفهمه... الفتاة الأجنبية بجانبه تحادث رفيقها بحماس... لم يفهم شيئا... فقط رأى فخذيها العاريين وأعلى صدرها ليغضّ بصره بعدها ويعود هاربا إلى تمتماته... بحث في جيوب سرواله عن مسبحته فلم يجدها، ثم تذكر أنه دسها في حقيبته... تذكر أنه يرتدي هذا السروال وهذا اللباس الغريب... انقبض صدره أكثر فأكثر... ما كان عليه أن يطيع ابنه ويبدل بثيابه هذه الثياب... جبته وسرواله الفضفاض، لباسه الذي اعتاده من الصغر... كان مرتاحا... أيقلقهم أن يكون مرتاحا؟... ابنه أيضا... ابنه... ترى كيف أصبح الآن... منذ سنوات لم يبعث له بصورة... منذ زواجه... لا... قبل ذلك، حين بدأت تتباعد رسائله ومكالماته الهاتفية... وأبناؤه ترى كيف هم؟... هل يشبهونه أم يشبهون أمهم الأجنبية؟... ترى كيف سيستقبلونه؟... هل سيفرحون بالجدّ الآتي من بلد الأحاجي والحكايات... الآتي برائحة الأرض في عرقه وظلال التسامح والرضى في تقاسيم وجهه؟...

ترى هل سيطلبون منه أن يحكي لهم حكاية ويلحّون كما يفعل الأحفاد عادة؟... تراه هل سيصبح الجدّ الذي حلم أن يكونه زمنا؟... ترى... ولكن كيف سيكلمهم؟... هل دربهم أبوهم على لغته ولغة أجداده... أم...؟

عادت الفتاة بجانبه ترطن مع رفيقها... قبل سفره

علمّه جاره أحمد بعض الكلمات الفرنسية... بذل مجهودا كبيرا كي يتعلم هذه الكلمات...

كان طوال حياته لا يجيد إلا لغة الأرض... كان يتقنها... كانت أرضه... تحادثه ويحادثها... تفهمه حين يشتكي لها وتواسيه... كانت أرضه... انقبض صدره لذكرى الأرض... هل حقا أصبحت أرضه مجرد ذكرى... حتى الآن وهو معلق في الهواء، على هذا الجسم الحديدي البارد، لا يصدق هذا... عاد إلى فضاء الطائرة الغريب... لأول مرّة يلج هذا الفضاء... كان يؤكد دائما أنّه لن يركب طائرة إلا وهو متجه إلى البيت الحرام... وها هو يمتطيها... إلى بلاد الجنّ... هكذا كانوا يسمونها حين يتحدثون عنها في مسامراتهم حول النار ورائحة الشاي بالنعناع...

و ها هو يترك كل شيء وراءه، ويتخلى عن كل عمره ويطير إلى بلاد الجنّ... خاوي الوفاض، إلا من شوق جارف إلى ابنه... وكثير من الذكريات... شوقه الجارف إلى فلذة كبده سيطفئه بعد ساعات في حضنه، والذكريات سيحملها في قلبه يقتات عليها في ما بقي له من العمر... وهل تكفي الذكريات مهما كثرت ومهما حسنت أن نقتات عليها في غربتنا وأن تسدّ جوعنا إلى الوطن وتروي ضمأنا إلى نسائمه؟...

وضع يده على صدره يتفقد أوراقه في جيب أعلى قميصه... تسللت أصابعه خفيفة تجذب الأوراق... فطنت الفتاة الأجنبية إلى حركته فتحفزت خائفة... استغرب خوفها الواضح وسارع يعرض عليها الأوراق تطمينا لها دون أن ينبس... أشاحت عنه بوجهها وقد توارى خوفها داخلها دون أن يذهب... أطلّ عليه ابنه بوجهه الصبوح البشوش مشجعا فمسح ما على قلبه من غمّ بدأ يتراكم قليلا قليلا... لأجله يهون ما به... هو وحيده... هاجر صغيرا وراء خاله وأحلام خلّب وتركه وأمّه لعذاب فرقته... تماسك هو ودفن همه بين شقوق الأرض وتحت حبّات ترابها، أمّا أمّه فتهاوت وماتت بحسرتها عليه... تراه كيف أصبح الآن؟...

ماذا فعلت به تلك البلاد؟... ورفّ قلبه يستعجل لحظة اللقاء...

الآن وهو يتخيل حرارة اللقاء المرتقب ويكاد يشم رائحة وحيده، لم يعد نادما على شيء تركه وراءه ولا حتى على ما فرّط من اجله...

حين بعث يستدعيه للعيش معه في وطنه الجديد ويقنعه بأنه ستعوقه السن على مجاهدة الأرض والطبيعة والمرض والوحدة، رمى بكلامه إلى الريح وردّ عليه يقول: أريد أن يحضن جسدي حين أموت دفء أرض بلدي، سيكون لينا ورفيقا به لأنه حضن أمّ لولدها...

و لكن مع إلحاحه المستمر لا يدري كيف اقتنع وفعل ما فعل...

أتراه نادما؟...

أغمض عينيه من جديد وكأنه يهرب من الجواب... رآه في آخر مرّة يجوس تراب أرضه... كانت قدماه تقبل الأرض والأرض تقبلهما... كانت السنابل تبتسم له في ودّ وتمايل مرحبة... وكان رذاذ المطر يغسل الكون من كل درن... الريح تهمس له راجية ناصحة: لا تطع هواك... أتفرط في كل هذا؟... لا تبع عمرك... كيف تتخلى عنها وتهنأ بعيدا بدونها؟... تأنّ...

ويقول وقلبه ينتحب... والسماء تنتحب... والأرض تتألم... والسنابل تحترق... إنه وحيدي... أ أموت دون أن أكون على صدره وأغمض عيني على ملامحه؟... أ أموت دون أن يحفر قبري ويأخذ عزائي؟... من لي بعده وهو بعيد؟ ومن للأرض بعدي وهو هناك؟...

وتناقل أهل البلدة الخبر... بين مكذب ومكذب... كانوا مشدوهين... إنها النهاية إذا صحّ هذا... ماذا دهاه وهو؟... وتوافد المشترون يقلبونها دون أن يشموا رائحة عرقه فيها... دون أن يروا دماءه تجري بين أخاديدها ترويها... دون أن يلحظوا دموعه

تغسلها... وانتهى الأمر الجلل نهاية ككل النهايات سخيفة لا تصدق، لا تسرّ، عاد إلى الصورة القديمة بين يديه...

لأجله تهون الدنيا وتهون الأرض... سينفق ما بقي من عمره بجانبه وأبنائه، ينعم بقربهم ويعوض بمحبتهم ما فقد... وسينسى... عند الفقد... عند الألم... عند العجز يعول على النسيان دائما... ولعله ينسى...

انتبه إلى الفتاة بقربه تعدّ نفسها للنزول... يبدو أنه موعد الوصول... ستحط الطائرة بعد قليل أكد الصوت الأنثوي الرقيق عبر مكبر الصوت...

و عاد يغمض عينيه من جديد ويبسمل ويقرأ سرّا من الذكر الحكيم... مستسلما للدوار الخفيف... أفاق ليد المضيفة على كتفيه تنبهه بلطف وتساعده على النهوض للنزول قائلة «حمدا لله على السلامة»...

نزل السلم ببطء مستندا إلى ذراع أحد النازلين... مشى مترنحا إلى قاعات المطار وهو لا يرى أمامه... التقط سمعه صوتا من بعيد يعلو وينخفض ينادي «بابا... بابا... أنا هنا... أنا في انتظارك...» نظر فلم ير غير الضباب يعتم الأشياء ويحجبها... ولكن قلبه خفق بشدة ولم يكفّ عن الخفقان... سحبوه ووضعوه أمام آلات مختلفة... فتشوه تفتيشا دقيقا... تفصد عرقا وكاد يغمى عليه وأحدهم يضع يده بين فخذيه وبين...

تهاوى على أقرب مقعد وهم يربشون في أوراقه ويدققون النظر فيها مرارا ثمّ يرطنون في ما بينهم دون أن يفهم شيئا... الأمر ليس عاديا وإلا ما طال جدالهم وربشهم في الأوراق... يذهبون لآلاتهم ولرؤسائهم ثمّ يعودون إليه... يتأملونه من جديد...

هو متعب ولا يفهم شيئا... أين ابنه لينجده؟... يتماسك كي لا ينهار... صبرا جميلا... صبرا... تلفت حوله... الضباب كثيف... والرائحة غريبة... والناس خيالات... والصبر علقم... وهم يحيطون به ويتباحثون، وهو الحاضر الغائب...

ثم أخيرا... جاءوه بواحد خاطبه بعربية فجّة قائلا: لقد تقرر إعادتك إلى بلدك... فلا يمكنك الدخول وأوراقك ناقصة وغير مستوفاة...

البـــــاب

حنون مجيد / كاتب قصة وروائي، العراق

إلى معلمي الفنان الكبير سعد الطائي

الآن، بتّ لا أملك إلا خيالي، فهذا وحده الذي يفتح لي الأبواب، أما ما سوى ذلك فلم أعد أعبأ به، في نهاية العمر تصبح الآمال أوهاماً، كنت أريد أن أحقق لنفسي ما لم يحقق لنفسه غيري، ليس عيناي وحدهما، إنما القدر الذي لازمني منذ بواكير حياتي، قدري أنا، القدرالذي صنعه لي غيري ولم أصنعه أنا، ما يزال الأمر ثقيلاً على نفسي يا حامد ما يزال، كم مضى على ذلك، نصف قرن؟ نعم، خمسون سنة بالتمام والكمال، لقد رسخ في خيالي ذلك الباب الملعون فأمسى وكأنه قدري الصعب، منذ ذاك وأنا لم أفتح باباً، أيّ باب، حتى بشرى حبي البكرالملوّن الذي كثيراً ما حدثتك عنه ،«أغلق بابه وأمسى حلماً مقموعاً لا يطيب لي العودة إليه، لقد رفضتني المدن البعيدة وصدّتني الحدود الكالحة، لم أزر مدينة، لم أتمتع بجمال امرأة، لم أعرف النهر ولا البحر، أنا الذي كنتَ تصفني بالعملاق، حتى تلك الصحف الرخيصة سدّت أبوابها في وجهي، لم أنشر قصة واحدة، اللهم إلا في واحدة صدرت وأغلقت أبوابها بعد شهر أو شهرين، وكما تعلم كان ذلك أوائل الستينيات، ظلت قصصي ورواياتي حروفاً تتكدس على الأوراق، أوراقي أنا، وليس أوراق الصحف والمجلات، حتى أمسيت أقرأ وأكتب بعيني غيري، زوجتي تحديداً، لا بأس كنت أقول، فلربما كانت هنالك أبواب لم 'تفتح على يدي أحد منذ خلق الله الأرض، وأبوابي هي من قبيل ذلك، هناك أبواب تشرع دفاتها للناس قبل أن تمتد أصابعهم نحوها، بينما كان أول أبوابي جداراً من حجر صلد، أي قدر بائس هذا، وكيف لا أكرهه يا صديقي ؟

على أي حال إنها صفحات كالحات انطوت، ليس وحدها، ليس الشيء الخاص بي، صفحاتي أنا، إنما هذه الواسعة التي تراها بعينيك السليمتين، انظر إلى يمين ويسار، إلى شمال وجنوب، ماذا ترى غير الجَذب يلاحق الجذب والخواء يتبع الخواء؟ هل كان هذا حلمنا العظيم يا حامد ؟ هل هذا ما كان مؤملاً بتموز؟ الثورة التي كنا ندعوها بالعظيمة وغامرنا بحياتنا من أجل الدفاع عنها والمحافظة عليها ؟ أبداً، لا أنكر أنها كانت شبابنا، وأعظم محطات فرحنا بل أجمل وأزهى ما فتحنا عليه أعيننا، ما زلت أتذكر تلك الصبيحة من يوم الاثنين الرابع عشر من تموز 1958، حينما أيقظني أخي الأكبروهو يهز جسدي،

إنها الثورة يا حسن، انهض، إنما هي الثورة العظيمة انهض، فتحت عيني لأشعر انني لست في غيبوبة، وفي واقع ولست في خيال، وكنت قبل ساعات أكملت محزوناً قراءة حياة بوشكن الدامية، أيعقل هذا ؟ يا إلهي ! وأطلقت جميع قواي لأدخل في الحشد الهائج المبتهج الذي يصفّق للثورة، كل الشوارع طفتها وغمرت نفسي في هيجانها، إلا الشوارع التي استبيح فيها اللعب على الموت، وظهرت عليها بشاعات العبث بالموتى، هل كان هذا حسن حظي الوحيد ؟ لا أدري وإلا ماذا كنت سأتذكر الآن إلى جانب ما صار من قبيل تحصيل الحاصل المرّ والأسيف؟ هل تستطيع بلمحة أن تستعيد الأغاني الطوعية والأناشيد الصادقة تلك ؟ ثم هل تستطيع كذلك أن تستعيد صراخ المواجع والشجون من بعد ؟ الفرح يقتل سريعاً، قاعدة خذها مني، الحزن وحده الذي يقوم ويستديم، آه يا صديقي ما زلت أتذكر تلك اللحظة الخاصة المرّة، التي ما كنت أتمناها لأحد فكيف لنفسي، لا أحد يدرك متى كانت تظهرومتى تغيب وكيف ولماذا، الآن وبعد مضيّ هذه السنوات دعني أحرّر نفسي منها، فلعل في هذا بعض عزاء أو قل بعض شفاء، وإن كنت عزفت عن أشياء كثيرة، في أخريات الحياة تتحول هذه إلى ما يشبه لعب الأطفال المهملة، وإنني لأعجب من نفسي كيف حولتها إلى واحدة من أصعب أقداري، إن لم تكن أشدّها على نفسي، ربما ليس لهذا وحده بل للخدعة المزدوجة فيها وما تلا ذلك من ضجيج مختلط ملأ آذاني، سأتركها لك لتكتبها في قصصك أو لتفعل بها ما تشاء، لقد اقترنت مع ذلك الرجل ولا أريد تذكّرها، ولا أدري إن كنت بالغت في شعوري بها أو إنها كانت كذلك، ها أنني أزيحها عن ذاكرتي، إليكها، خذها بعيداً عني، قد يكون من حسن حظي أن ألتقيك لهذا السبب وليس لغيره بعد هذه السنين الطوال، الأسباب تتتالى ومن الطبيعي أن لا تكون الأجوبة واحدة، وفي هذا تتباين الأرباح والخسارات، الخسارة الوحيدة، الخسارة الأكبرأن لا يكون أي جواب على سؤالك الذي قد يكون الوحيد، وما اقسى ذلك حين يرتدّ إلى داخلك، وأنا من هذا الصنف يا حامد، أنت تعلم ذلك، فلا تبتئس حين أقول هذا، لأنني الآن أقوله وكفى، داعياً أن لا يكون له كذلك في نفسك أي صدى، هل تحس اللحظة إحساس شجرة داهمها الخريف، وسؤالها الدفين أين ولّى ضجيج الأمس ولماذا غادرتها العصافير؟ أين نسغها الهادر بالغناء وأين نشيد أوراقها وهي تلعب في الريح ؟ إليكها، خذها، إدفنها في صندوق والق بها في البحر، قصّها كما تريد، فلقد قرأت لك قصصاً جميلة وكنت أغبطك وعلى ذلك صرت أتمنى لقاءك قبل هذا اليوم، لكنها الشعاب المتفاوتة في الأطوال والمسافات، كانت قصصك طرية تعيد لروحي تلك النسمات الندية التي كنا نتنفسها يوم كنا طلاباً في الأعظمية. كنت أقرؤك وأرجّع ملذات أيامنا تلك، لهونا وأغانينا، عبثنا وطيشنا فأسعد لحظات بل أطرب، حتى اذا تماديت قليلاً في هذا وغشيتني الغيبوبة اللذيذة، برز ذلك الجدار، الأصم، الغاشم، وليس الباب، ألباب المفضي إلى عتبة حياة أي حياة، ما تذكرتك وما ذكرني شيئ فيك، إلا كانت حياتنا أمامي ثم كان ذلك الباب بمواجهتي، ولعل من أعسر أسراري إنني كنت أريد انتزاعه أمامك، لأتخلص منه أو هكذا كنت أتوسل، فات الوقت، كنت أقول ذلك قبل هذا اللقاء بسنوات، لكنها الذكرى المظلمة التي تراودك ويلحف عليك ما بداخلك ليطردها، ثم ماذا تريد من بعد، كنت أردد، وقد وخط رأسك الشيب؟ أشعر أن تلك الحقبة التي قضيناها معاً هي ملاذي وكنت أحياناً أعتصم بها، كانت حياة قصيرة جميلة لكنها 'وسمت ويا للاسف بنقطة سوداء. تناول استكان الشاي الذي على منضدة أمامه واستعاد رشفة عميقة منه، حتى هناك كان ياتيني، أحبه وكأنه الخمرة المعتقة التي تغزل

فيها الشعراء والمدمنون، ووعدنا بها الله، إنه من الاشياء القليلة التي لم يخامرني الشك في لذتها، أنت أعدتني إلى أشياء قديمة، قلت، ولا أدري إن كنت ميتاً أو حياً حتى الآن لكي أستمع اليك، لقد سمعت بخبرعن موتك وحزنت عليه، لا أريدك أن تجيب، فسيان عندي إن كنت حياً أو ميتاً ما دامت ذكراك حية حتى الآن، في حياتنا هذه تساوت الأشياء بما فيها الحياة والموت، ثم إن حياً غائباً لا يفضل ميتاً حاضراً، ولعلك لا تدري أننا نعيد حكايات الموتى أكثر مما نعيد حكايات غيرهم، ولك أن تعرف أن فروض الموت أعظم من فروض الحياة، بل كثيراً ما ترحمّنا عليهم من دون أن نعلم إن كان ذلك يصل إليهم .أتعرف كم أستحضرك في اليوم لأستمع إلى أغانيك، أو لأستعيد حياتي الطرية معك، ثم أتعرف كيف أنت قائم في حياتي ليل نهار حتى ضاعت معالم الحياة والموت، كلما استقدمتك والتقيتك، وهل تحلم بي مثلما أحلم بك كثيراً ؟ كلا نحن هناك لا نحلم، إنما هي حياتنا حلم، حلم عجيب، ربما كان أوسع حلم يخلقه عقل، تماماً، تماماً، أجبت، نحن نعرف ذلك تمام المعرفة، نعم، نعم إنه حلم جميل، عطف، شرط أن لا تكون ملاحقاً بآلام عميقة، فإنها في كل الأحوال تقضّ مضجعك، من ذلك هذا الذي ما يزال يلاحقني وأرجوك أن تأخذه مني إلى مجالك الخاص، فعسى أن تخفف بذلك عني، المرسم كبير أكبر من هذه المقهى التي نجلس فيها الآن، دخلنا بابها، كان ذلك أواخر العقد الخمسيني، عطر الأعظمية، وقد لبست أجمل حللها بعد مطريوم سابق، ينفذ من خلال شبابيك المرسم متنافذاً مع عطر الأصباغ والألوان، فوق الأعظمية يسكن الرب هكذا نردد في نشواتنا، لا نأخذ مقاعدنا ،عادة، مباشرة حتى بعد أن يدخل مدرس الرسم، في فوضى الدخول وأخذ المقاعد نغفل عن أي شيء خارجنا، قد نتبادل المواقع، إذ يحلو لأحدنا أن يجلس على هذا الكرسي دون سواه في هذا الفصل، ثم يعود ليجلس على غيره في الفصل الآخر وهكذا، يقف المدرس دقائق صامتاً يتفرج على لهونا، يثيره ولكن بصمت طيشنا وألوان رغباتنا، قبل أن نهدأ تماماً ونركن إلى الوعي بوجوده، يبدأ درسه ممهداً لذلك بخطوات ضيقة تتناسب وحجمه الصغير، حين يضع المثال أمامنا يأخذ بألبابنا إذ يضعه على منضدة خاصة، يبتعد عنه قليلاً صامتاً مكرراً خطواته المتمهلة حوله، وعيناه النافذتان تحومان حول رؤوسنا أشبه بعيني نسر على جسد عصفور، لا نعرف إن كان ما يقرره علينا من وضع عقاباً لنا على فوضانا، ذلك إننا لم نكن نلمس منه أي رد فعل مباشر وصريح على أفعالنا، إنما يَغفل عنا أو هكذا كان يبدو لنا، كان يتراءى لنا صندوق أسرارمغلقاً، فإن تحدث ونادراً ما يفعل ذلك، تحدث بإيجاز مكثف ومغر، يدفع إلى فضول يتزايد وتشتد الحاجة إليه كلما صمت، فهذا الفنان الذي يدرّسنا الفن، قادم علينا من أوربا بعد أن درس الفن هناك ويتحدث بشيئ من «هناك»، لم نرَ لوحة من لوحاته ولم نتعرّف فنه، إنه مدرس الرسم فحسب، يدخل القاعة، يضع مثاله ويدعونا إلى الرسم، وأثناء ما كان الصمت يتصاعد ويسود، يمرر على رسوماتنا نظراته الصامتة التي تبدو لنا عابرة، وقد يشير بأصبع دقيقة مرهفة غاية الرهافة إلى خطأ هنا وآخر هناك، حسن وحده دون غيره، من كان يتجرأ على صمته بين آن وآن ويستدرجه إلى الكلام، بما له من طاقة كبيرة على الحواروالمناورة وكذا المناكدة وروح العدوان، جسده الرياضي، وجمال صورته، وعذوبة صوته وفطرته على ثقافة أدبية عامة مكتنزة، دفعته أبداً إلى المشاكسة والمناورة بل والسخرية المبطنة في كثير من الأحيان، وبالرغم مما كان يكابده من آلام لقصر نظر شديد، عالجه بنظارة ملازمة حلزونية الزجاجتين، لم ينج منه مدرس من المدرسين، أما زملاؤه الطلاب فكان مصدر إحباط دائم لهم. أغلب ما كان يبدو على ملامح مدرسنا هذا، إبتسامة

بعيدة دقيقة كأنما استقطرها من مجموعة آلام، أو كأنها الدواء العذب مستحلباً من مجموعة سموم، وغالباً ما كنا ننتظرها تنفرج قليلاً ليتاح لنا، إما العودة إلى فوضانا أوالتسلل إلى عوالمه المكتنفة بالغموض، أغلبنا كان يفهم ضمن مدارك لم تكن نمت جيداً بعد، أنّ الرجل، ربما تطبع بطبائع الناس الذين درس آخر دراساته في مدارسهم، أو أنه يحاول أن يعزل عنا صغر جسده بكبر صمته، أو هكذا هي طبيعة تلقاها من مصدر ما من مصار طفولته، لم نتوقف كثيراً عند أي من هذه التوصلات، إذ ما أن ينتهي الفصل وندخل فصلاً جديداً، حتى ننسى كل شيء عن درس الرسم إلا أنه، لهو محبب بين مجموعة واجبات ثقيلة نتأفف منها، ونحاول ما أمكننا أن ننساها هي الأخرى. لم ننكر يوماً أنّ لمدرسنا الصغير هذا، صورة جميلة وهيئة أنيقة، وإنه إن ابتسم ابتسامة كاملة، لاحت عذبة تتلألأ على أسنان غاية في النظافة والبياض، وكان أقرب المدرسين إلينا لصغر سنه وقربه، إلا بفارق خمس أو ست سنوات، من سنوننا المتقاربة، هناك في مكاني البعيد كنت أحن إليك، إلى أيامنا ونحن نتجاوز المحن التي كانت تتسلل إلينا، تارة بصمت وأخرى بجهر، كان كل شيء يجري من حولنا سادراً، ممهوراً بيقين ساذج أن العربة تسير، في الوقت الذي كانت العصي فيه، تتشابك بين عجلاتها والكلاب كفت عن النباح، وصارت تملك مفاتيح الموت، أذكر ذلك اليوم الذي كنا نمشي فيه على كورنيش أبي نواس، وهناك رشاش من مطر يهمي علينا، اختبأنا أول الأمر تحت مظلة شجرة يوكالبتوس كبيرة، ثم ما لبثنا أن جعلنا السير تحت المطر هو غنيمتنا اليوم فمضينا نغني، قلت، كان صوتك أقرب الأصوات إلى نفسي ولا أدري كيف أنه يشبهك، حتى لاحت لنا مقهى في فرع ضيق جلسنا فيها، يقطر الماء منا، نشرب الشاي ونستمع لأغنية صلفيني مرة. كانت بشرى هواك وسميرة هواي، وحليم يقطر العسل من فيه يهزنا هزاً ويلعب بأخيلتنا ولا يكف، هل كان قاسياً معنا هذه المرة لكي نغرق فيه ونفترق دونما كلمة وداع ؟ عجبا كان ذلك هو الفراق الأخير، غبت عني وغبت عنك حينما توقفت العربة عند محطتها الاولى وتحطمت عجلاتها، كان ذلك شيئا مراً بل لا امرّ منه، آه يا صديقي لماذا عدت ؟ أغلب الموتى يثيرون الأحزان بعد موتهم مباشرة، ثم قد ينتهي ذلك مرة وإلى الأبد، وها أنت تبعث ذلك في نفسي من جديد، هل ما زلت حياً ؟ الغريب إنك ما زلت على هيئتك القديمة الباذخة التي تذكرني بهيئات أبطال الإغريق أو فلاسفتهم، ومع ذلك تدعي الهرم والعجز وفقدان الأمل، أين حبورك القديم يا صديقي الجميل، وأين أغانيك التي ملأت فضاءات شوارع بغداد، وتلك النظرة الضيقة المتباعدة التي يتجلى عمقها كلما ضقت ذرعاً بنظارتيك؟ أيامنا الخاليات تلك كانت ملأى بالأحلام والانتكاسات وهي أيام الجميع، لا شمال أحسن من جنوب ولا شرق أحسن من غرب، إلا ما كان على المستوى الشخصي، وقد لا تكون في هذا عدالة ما، فتكون سعيداً وأنا تعيس أو بالعكس، عليك أن تدرك إن كنت رحلت مبكراً أنّ ما حصل هنا حصل هناك، وعلى امتداد رقع جغرافية عديدة فخذ راحتك حيث شئت، وانسَ ما حصل لك مع ذلك الباب الذي ما يزال، ويا للعجب، يطارد مقلتيك.

انتبهت إلى نفسي، كان السكون يشمل المقهى والفراغ يجوبه، ولا أحد سوانا أنا وصاحبه الذي كان ينتظر يقظتي ليغلق. كان المدرس قد دخل منذ دقائق ولم نكن انتبهنا إليه، كان حسن يجوب الصف مثل فارس في ميدان حر، قهقهاته تملأ الصالة وجسدة يسد البصر، يربط هذا بحكاية وذاك بأخرى، وحين انتبه إلى المدرس، سحب خطاه نحو مجلسه واستقر هناك. سلط المدرس نظراً صامتاً علينا فأطبق سكون

عميق، عددنا أنفاسنا عليه، عطف نظره نحو جدار أملس سرق أنظارنا إليه، ثم، بلفتة متأنية كأنها لا تريد أن تزيح أنظارنا عن ذلك، عاد ثانية إلينا وثبّت نظرة خاصة على حسن، ولم يكن هذا مكث طويلاً في مجلسه وناداه، وكان طوى أصابعه على شيئ ما، تعال يا حسن، تقدم حسنٍ متبختراً مثل بطل ُيستدعى لمنازلة رابحة، تقدمْ، تعالَ، هيّا، ،هيّا، ثم سريعاً وبحسم عاصف، هات نظارتيك وخذ هذا المفتاح وافتح ذلك الباب، أشار إلى باب على جدار آخرلم نكن رأيناه عليه من قبل . . . بلا نظارتين ارتبكت خطوات حسن وتلاشت أمامها معالم الطريق، وحتى وصلت به بعد لأي إلى الباب، ضلّت يده فتحة المفتاح، ثم إذا حاول مرة أخرى وأخرى ووضع المفتاح هناك، لم ينفذ منه شيء إلى فراغ، كان الباب لوحةً مرسومة على الجدار ضلّلنا جميعا بها، ولم يفطن إليها أحد.

بين غابة من ضجيج جاء متموجاً كالعاصفة الهوجاء، لقد وقعت في الفخ أيها العملاق، عاد حسن، ثمل الخطوات خفيض النظرة، إلى الأستاذ، سلّمه مفتاحه بصمت وتناول نظارتيه.



الجــراد لا يتــرك للفــلاّح شيئــا

يونس سلطاني/ كاتب، تونس

كان نجيب الأحمدي يسير وحيدا بأنهج المدينة في ساعة متأخرة من ليلة هدأت فيها الحركة ولم يتبق سوى الأنوار القليلة للشوارع وأصوات بعض « كلاكسونات» السيارات المجنونة التي لا يُعرف لسيرها وجهة، إضافة إلى وجود بعض بائعات الهوى ورجال ثملين يُجرُون اتفاقات مع بعضهن... كان نجيب الأحمدي يبحث بين الوجوه المتبقية من السكارى علّه يجد صديقه الظافر الطيّب رئيس تحرير مجلّة «الأقلام الوردية»، الذي دفعه حنينه إليه للبحث عنه في الأزقة الخلفية للمدينة حيث يطيب له التواجد.

كان المارة يقهقهون فرغب في الضحك مثلهم، تمنّى لو شاركهم فوضاهم ويتخلّى عن وحدته رغم أنه كان شخصية عامة يعرفها الجميع بمزاحه وجديته وتلك الكلمة التي كان يرددها دائما بصوت عال «سلام... سلام»، وله من الأصدقاء والرفاق والأحبة على رأسهم الفقيدة والدته أم إخوته الخمسة وزوجته العزيزة راضية الحسن التي لا يعرف سرّ اختفائها.

إن وجود تلك الوجوه ربما لن يجعله على مثل تلك العزلة لكن الساعة كانت متأخرة والمحيط كان خاليا من أيّ وجه يعرفه حتى من تلك المخلوقات المحتقنة التي كان يتحاشاها خشية ارتداده وعودته إلى فتوّة ماضيه وقناعاته التي باتت بمرور السنوات سرابا بعد أن قُبرت بصدره.

لم ترعبه خطورة خلاء المكان في تلك الساعة وواصل سيره وسط تحيات كل من عهده من سكارى ورجال أمن في المدينة، كان تائها وحائرا، فهو لم يعرف الخوف رغم قسوة ما قاومه من الجراد المهيمن على الفضاء المحيط به ومخزون ذاكرته وموروث توجهاته الفكرية التي كادت في يوم ما أن تكبّله. واصل شق تلك الأزقة المخيفة رغم أنه وبحكم ما يقع يوميا من بطش وتهور لم يقتنع بأنها مدينة آمنة ولم يثر ذلك الخلاء حتى استغرابه، حتى شعر فجأة بمجموعة من الشبان الطائشين أصحاب الأقراص المخدرة تحيط به من كل جانب، قال متزعمهم الذي يبدو أنه لم يتجاوز سنّه الثامنة عشر :

- هات ما بحوزتك يا هذا، هاتفك الجوال وأموالك وحتى حذاءك الجميل ربما أستحقها.

انتبه لأيديهم الحاملة أنواعا مختلفة من الأسلحة البيضاء حتى خيّل له أنه سطو مسلح على بنك مركزي، مهددين إياه بسوء العاقبة إن لم يستسلم لطلبهم، أعطاهم ما في جيبه من أوراق وبعض القطع النقدية وهاتفه، وتأكدوا بعد تفتيش جيوبه ومحفظته أنه لم يبق

لديه شيء يستحقونه. انصرف إلى أقرب مركز للشرطة ليحتج على الأمن الغائب وعلى غربة المواطن في مدينته التي عمّها الجراد من كل صوب وحدب. لكن نجيب الأحمدي فوجئ منذ الوهلة الأولى برجل الأمن يقول له حتى يُربكه :

- أنت رائحتك تفوح بالخمر، أنت سكران ومع ذلك تُعربد، سنضعك رهن الايقاف.

لم يبال بكلامه فقد تعوّد ذلك وواصل احتجاجه حتى خرج لتهدئته مسؤول أمني كان يعرف سيرته منذ زمن بعيد، قال له : - ماذا افتكّوا منك ؟ ما هي أوصافهم ؟ سنقبض عليهم فنحن نعرفهم جميعهم !

- تمتم، تعرفونهم ! فلماذا لا تقبضون عليهم قبل تنفيذ جرائمهم؟

لم يكد الضحية نجيب الأحمدي يخرج من مركز الشرطة إذ به يتفاجأ بقدوم صديقه الظافر الطيب وهو مقيّد اليدين يطوّقه رجال الشرطة.

ناداه بصوت مرتفع فيه كثير من المرارة :

- عزيزي، الظافر ماذا فعلت ؟ وماذا فعلوا بك ؟

بقي نجيب قابعا أمام مركز الأمن عسى أن يُفرج عن صديقه الحبيب الظافر الطيب رغم أنه كان متأكدا من المكائد الروتينية التي لا تحدث إلاّ بأمر من مأمور وقد يكون القدر المتناهي هو الذي يفعل ما يشاء بأصدقائه في تلك المدينة. انتظر طويلا صاحبه قبل أن يغادر نحو بيته، أراد أن يمدّد جسده المنهك في سريره الذي دائما ما يفارقه، ويظلّ لليالي كثيرة يفكّر في كيفية تصويب الخطأ وتعديل الكفّة المائلة التي لا تعالجها سوى بعض أحلامه.

في طريقه وغير بعيد عن مركز الأمن فاجأته المجموعة نفسها من قُطّاع الطرق وطلبوا منه إعادة تفتيش جيوبه علّهم يجدون شيئا في قبّعته أو جواربه، خضع باستسلام هازئ لتفتيشهم. كان متأكدا أنهم لن يحصلوا على ما خبّأه في لباسه الداخلي بين فخذيه، وهو مكان لم ينتبه بعدُ مثل هؤلاء الأغبياء إلى تفتيشه. عندما وصل إلى منزله، حاول مرارا إدخال المفتاح في قفل الباب قبل أن يفلح في فتحه، ودخل ثمّ ارتمى بكل تعبه على فراشه الحزين. تمنّى أن يأخذه النوم فيما تبقى من ساعات الليل، لكن أوجاعه التي خلّفها كل ذلك الجراد حرّضت سلطان النوم على عدم الاقتراب من جفونه، ولم يجد أمامه سوى تذكّر بعض من ماضيه الجميل. تذكّر صديقته الصحفية حسيبة الإمام التي تعرّف عليها ذات يوم في رحلة ممتعة نظّمتها الصحيفة التي تعمل بها، تذكّر أنها أوصته بإلحاح بأن يواصل الكتابة ولا ينقطع عنها.

ومع بزوغ الشمس بدأ في تنفيذ تلك الوصيّة وأمسك بقلم يكاد حبره يجفّ، وتأمّل ما مرّ به فتألّم كثيرا، وتساءل من أين سيبدأ الكتابة ؟ وماذا سيكتب ؟

الحاجّ «ميمون»

سنية مذوري/ كاتبة، تونس

هو الحاجّ «ميمون» رجل على عتبة السّبعين ميسور الحال. حجّ بيت اللّه الحرام مرّتين، واعتمر خمسا. فاختاره أهل القرية إماما للجامع الكبير. كان في الحقيقة «رمضان» العمدة، من زكّى اختياره، ذاكرا مناقبه الوهميّة أمام الملإ، موصيا النّاس بالاقتداء به والأخذ عنه. فعلمه، حسب رأيه ، جمّ كثير.

مرّت سنتان كأنّهما الدّهر بعينه. لم ير أهل القرية مثلهما غمّا وهمّا. ومن نكد الدّنيا عليهم، أنّه كلّما قام الحاجّ «ميمون» في مواقيت الصّلاة مؤذّنا، خاصّة منها الفجر، أفزع النّاس بصوته المبحوح الأجشّ. وأوسعهم جلدا بسياط نبرته الحزيزة الجارحة. وإنّ لأقسى العذاب مأتاه الصّوت. كان أهل القرية في المقابل يوسعونه شتما ونعوتا نكراء نكارة صوته. وإنّ أنكر الأصوات لصوت الحمير.

تتالت الأيّام تتبعها الأعوام والنّاس على تلك الحال، ودوام الحال من المحال، إلى أن أتاه العمدة «رمضان» بشريط سُجِّلَ فيه الآذان. ولمّا ألحّ الشّيخ الوقور في معرفة السّبب، تعلّل العمدة بأنّ الدّولة الحديثة تعمل على توحيد صوت اللّه في كلّ المساجد. والعمدة في حقيقة الأمر خائف من انتقال مقت النّاس لإمامهم إليه هو.

استطاب أهل القرية النّوم فجرا وتمتّعوا بعذوبة صوت اللّه، إلى أن حدث ما لم يكن في الحسبان. كان ذلك ذات فجر جمعة من فصل الشّتاء، وكان شتاء ذلك العام قارسا، لمّا فزع النّاس من أسرّتهم على صوت أغنية شعبيّة عوض آذان الفجر. كان صوت الأغنية صادحا يخترق سكون الفجر. تسمّر النّاس في أماكنهم وهم في حيرة من أمرهم. وكان السّؤال الوحيد الّذي تبادر إلى أذهان الجميع، ترى من تزوّج في هذا الفجر البارد؟

لم يستطع أحد الإجابة عن هذا السّؤال حينها، فمن سوء حظّ الفضوليّين وأحبّاء الحفلات أنّه لم يذهب أحد إلى الجامع في ذلك الفجر الاستثنائيّ. فلمّا نهض الحاجّ «شعبان» من فراشه متثاقلا ليتوضأ و يقصد الجامع، سمع خوارا ظنّه في البداية صوت الحاجّ «ميمون»، وإذ بها بقرته تضع عجلا. فحمد اللّه وبقي إلى جانبها يرعاها. أمّا «التّيجاني» ، فعندما تململ في فراشه وهمّ بالنّزول منه للالتحاق بالجامع، جذبته «منّوبيّة» من طرف جبّته القطنيّة، فاستدار إليها، وكان الشّيطان ثالثهما. أمّا الحاجّ «النّاصر»، وهو أكثر النّاس مواظبة على أداء فرائضه، فكان يومها مزكوما رغم أنّ «العكري» زوجته أعدّت له قبل النّوم «ضميدة» ثوم وضعها على رأسه ونام. وآخر المواظبين على الذّهاب

إلى الجامع، كان «إبراهيم» الّذي تكاسل يومها، حين لفح البرد وجهه، وهو يهمّ بنزع الغطاء عنه فقال في نفسه «اللّه غفور رحيم».

مازال ذلك اليوم راسخا في مخيّلة أهل القرية إلى حدّ الآن. لن ينسى إبراهيم كيف ضحّى يومها بدفء فراشه. وأسرع إلى الجامع ليرى ما يحدث، ويا هول ما رأى! كان الحاج «ميمون» منكبّا على مصلاته، وأغنية «المزْوِدْ» تنبعث من المسجّل بجانبه فأسرع إبراهيم وأغلق الشّريط وبقي ينتظر قيام الإمام، ولكنّه لم يقم... ! انتظر طويلا وطويلا، دون جدوى. فاقترب منه. ومسّه. فلم يحرّك ساكنا. فدنا منه أكثر. وهمّ بجذبه. فسقط الرّجل. وإذا به جثّة هامدة. خرج إبراهيم مستغيثا. وبعد ما يناهز ثلث ساعة، اجتمع كلّ أهالي القرية، أمام الجامع يبكون فَقْدَ إمامهم. ومن عجائب ما حدث أنّ الحاج «ميمون» الّذي قضّى حياته في عبادة خالقه والصّلاة في جنائز من مات من أهل القرية، لم يجد غير «فنّانة شعبيّة» تَنْعَاهُ، حين وافاهُ الأجل المحتوم، كأغرب ما يكون النَّعْيُ... !



قريتي ليست ككلّ القرى

أحمد حمودة/ كاتب، تونس

قريتي، إحدى قرى جنوب الأرض المالحة والشهيلي «الرّقراقي» الجارح والأسوار القديمة الآهلة والشارع الطويل المفرد الممتدّ حد الأرض السواخة البيضاء والدكاكين المتلاصقة والمتشابهة والمقاهي المتجاورة بكراسيها التي ملت جلاّسهـا.

يحيط بها جبلان يجثمان على صدرها يكتمان أنفاسها شاهدين منذ الأزل على كلّ من مرّ واستقرّ بها، قريتي معتزلة في مكانها انتبذت منذ القدم زاويتها الخاصة بها غير عابئة بغيرها قدرها أن لا تكون حاضرة ولا بادية، مسكينة قريتي قست عليها الطبيعة فتعبت بما حملت وبما حلمت فأصبحت طاردة تقذف بأبنائها إلى ما وراء البحار والدّيار وهي راسية كالجبل تختزل التاريخ شاهدة على العصر في المصر وتنتظر وطال انتظارها.

ذات يوم كان لي فيه موعد مع عبد المؤمن، هو شاب ثائر على القرية وعلى أهلها حتى على نفسه يعرف فرنسا ويحدثك عن شوارعها، أزقتها، مقاهيها، حاناتها دون أن يدخلها. يناقشك في كل المسائل وهو يجهلها، حديثه ممتع وكلامه فيه براءة وجرأة وتحدّ، ملامحه، لون بشرته، غرابة أفكاره فهو «مفرد في صيغة الجمع». رافض للآخرين متمسك برأيه. كان رجلا في زمن الإنكسار والهزيمة يذكرك بالشنفري وتأبّـط شـرّا. يؤكد أنّ فصيلة الرجال وجدت يوما ما في هذا المكان.

يومها صعدت قمّة الجبل الحارس التاريخي للقرية من الناحية الشرقية. أنتظر قدوم عبد المؤمن، أنظر إلى أسفل، أتأمل، أتذكّر وأتألم فهذه الواحة بنخيلها لم تتغيّر إلا أنّ بعض النخل صار كأعمدة الهاتف هدّه الكبر والعطش فانحنى. فالماء في قريتي قد نضب وعيونها القديمة قد غورت بتواجد آبار عاملة بالمضخّات والسماء قد شحّت ولم نعد نسمع تلك الأهازيج التي نردّدها أيام الجدب.

أمّـك طنبـــو بسخايبهـــا
طلبت ربّـــي ما يخيّبهـــا
يـا مغيـــث غيثهـــــا
يـــا مولانـــا تـــرحمنـــا

أما العمران فقد كثر فلم تبق بها تلك المساحات التي كنا نلعب فيها أيام طفولتنا ببراءتها وشقاوتها وقساوة العيش والفاقة والاحتياج، حتى المقبرة رحلوا رقات ساكنيها وبنوا فوقها ما سطروا عليها. فأين «الغميضة» و«البطشي» وعصاة الحناء والربيعة في الأعراس و«التشبربش» وطرق الصيد وقت الحصاد، كلها اندثرت ولم تعد إلا في الذاكرة الشعبية.

تألمت ولكني ضحكت حين تذكرت كلام أمي بعفويتها المعهودة (أدخل جاك حصان القايلة) فألبّي نداءها مذعورا خائفا من ماذا؟ لست أدري ولكني أدخل المنزل دون أن أسأل احتراما لها فكلام الوالدين في قريتي سمعا وطاعة هكذا تربّينا. تذكّرت أيضا كلام شيوخ القرية وهم راجعون إلى منازلهم بعد صلاة المغرب.

«روّحوا المغرب أذنّ» فندخل ديارنا لأننا تعلمنا: كبار القرية في مقام والدينا فكلامهم أمر وجوابنا نعم دوما.

تذكّرت حين يطلب منا المعلم تركيب جملة تبدأ بلو نقول: «لو صرت غنيًا لاشتريت حمارا» وما أدراك ما الحمار ودوره في الحياة اليومية فلا يمتلكه إلا الأغنياء وهم أصحاب الأراضي ونخيل الدقلة (دقلة النور مثقلة عراجينها).

فالحمار في قريتي رمز اليسر والغنى تذكرت أيضا حين نقول لو نجحت في دراستي أتمنى أن أكون معلما فالمعلم كما قال شوقي كاد أن يكون رسولا له التبجيل والاحترام من كل العشيرة فهو أمل كل أمّ فالدراسة قصيرة للأبناء والمستقبل للأبناء يحدّده الآباء عمل فبناء مسكن بل غرفة فزواج فأولاد...

قمة السعادة عندهم أحفادهم. تذكّرت كثرة الزوايا وزيارات الأولياء وسهر الكبار على أنغام البندير والكلام المفهوم والمبهم وتلهيتهم بما لا ينفع ولا يضرّ. اليوم كبرت وفهمت كلام أمي وشيوخ القبيلة وما تعلمناه في المدرسة.

فقلت تبّا للاستعمار ومن تعاون معه فهو الذي غرس في عقولنا الخوف والاستكانة وعدم التفكير فيما هو أفضل ومازلنا إلى اليوم نعاني من عقدة الخوف من المجهول والمعلوم على هذا كبرنا وربينا أجيالا.

طال انتظاري لعبد المؤمن والشمس قد شارفت على الغروب، نزلت من الجبل قاصدا منزله علني أجده هناك. وفي باب السور-لا باب ولا سور- أين يجتمع يوميا كبار القرية للعب «الخربقة» وشرب الشاي، والحديث عن مصيرهم الغامض بعد أن فقدوا كل مقوّمات الحياة.

«و جعلنا من الماء كل شئ حيّ»

«اضرب الغربال يجي راكح»، نساء، رجال، أطفال، عويل، صراخ، بكاء، لم أفهم ماذا حدث يا ترى وإذا بأم عبد المؤمن تظهر من بين الجموع مولولة.

« عبد المؤمـــن مــــات»

رافعـــة رأسهـــا إلـــى السماء

« عبد المؤمـــن مــــات

المؤمـن مــات، المؤمن مـــات»

« بين الشـــارب والسقي عطشان»

« لقـــــوه ميّـــت

تحـــت النخــــــــلات»

المؤمـــن مـــــــات

المؤمـــن مـات، المؤمن مـات»

تقولها بكل حرقـــة ولوعـــة وحسرة احتضنتها وبكيـــت على كتفهـــا بكاء مرّا «الله يصبرك يا عمتي»

و أنا عائد إلى المنزل شدّ انتباهي كتابة بالفحم وبخطّ غليظ (شبيه بخط سيدي المؤدّب) على سور جامع القرية.

« هَاني خَرَجْت يـا بلاد غير اتْهنى غير أعمري كانَ خرابكِ منّي-عبد المؤمن».

قلت في نفسي حقا لم يعد في القرية ما يستحق البقاء.

يومها قرّرت الرحيل وسافرت وقريتي تعيش فيّ وأنا الغربة أعيش في غيرها.

انقطعت صلتي بالقرية ولا أحد يعرف أين أنا إلا عمّي الطاهر الذي أقرضني مالا وأعلمته بوجهتي «مازال الخير في الدنيا».

و مرّت الأيام والشهور وأنا في غربتي في مدينة لم أخترها بين العمل تارة وأخرى بين المقهى والشوارع والأزقة. وفي يوم ممطر قصدت مقهى الغرباء سمّيت

هكذا لأن روّادها من النازحين والقادمين من مدن وقرى أخرى. ما إن ولجت باب المقهى حتّى لمحت في زاوية عبد المؤمن، اقتربت منه نعم عبد المؤمن ما إن رمقني حتى قام وارتمى علي مقبلا وسائلا (كيف الحال كيف الأهل، كيف القرية آش غرّبك يا صاحبي والله عليك وحشة يا ولد). عبد المؤمن يعشق لغة الصعايدة ويجيد الكلام بها. العرق جبـــاد.

لقد هرب الكلام وانعقد اللسان، جلست على كرسي لكي أتمالك نفسي، طلبت كأس ماء لأبلّل ريقي، قلت لعبد المؤمن يا بو غريبة يا صاحبي أنت الآن في عداد الأموات وفي القرية الكل يعلم أنك ميت، لم أكمل كلامي حتى قدم نحونا شاب ابن قريتنا سلمنا عليه ورحّبنا به حب وشوق (ريحة البلاد يابا).

أخبرنا أنّ الجثة التي وجدت ليست لعبد المؤمن. قلت له وكيف حال العمّة أم عبد المؤمن؟ همس في أذني لم تتحمل خبر وفاة عبد المؤمن ماتت بحسرتها. قلت لا حول ولا قوة إلا بالله الحيّ حي والميت ميت أما عبد المؤمن وقد سمع الخبر فقد أجهش بالبكاء وكان مرّا ودمعه غزيرا.

جاء النادل طلبنا قارورة ماء ولكل واحد منا قهوة واتفقنا وقررنا العودة إلى القرية.

«بلادي وإن جارت عليّ عزيزة
وأهلي وإن ضنّوا عليّ كرام».

صباحا ركبنا سيارة أجرة ظهرا كنا في باب السّور لقد عدنا وما أحلى الرجوع إلى قريتي التي ليست ككل القرى لكننا نحبها بوحشية. وفي باب السّور شيوخ القبيلة كعادتهم مجتمعين وعلى حيطان الجدران القديمة مستندين. ما إن رمقونا حتى قاموا وانهالوا على عبد المؤمن تقبيلا حتى أنا أخذت نصيبي من القبلات أربعة من كل مُسَلِّم (نحن هكذا في القرى والأرياف).

ما إن سمع أهل القرية حتى قدموا على عجل وكان عبد المؤمن المرحّب به أكثر منا لما لا وهو الميّت الحيّ الفاقد لأمه حديثا. الأطفال الصغار يردّدون عبد المؤمن حيّ عبد المؤمن حيّ، النسوة يزغردن. قلت في نفسي سبحان الله منذ شهور في باب السّور عويل وصراخ لموت عبد المؤمن واليوم فرح وانشراح لرجوع عبد المؤمن حيّا.

نظرت إلى عبد المؤمن: غريب أنت يا صاحبي هيا نذهب إلى دارنا لنستريح قدرنا أن نعيش هنا.

سنذهب إلى الواحة ونحرث أرضنا ونغرس الفسائل ونزرع الخضراوات فأرضنا طيبة ومعطاء والنخلة عمتنا حنونة تجود علينا بظلالها ورطبها الشهي ولنترك الغربة ما خلقنا لها.

(وكري وكري ولو عود يابس هكذا يغني البوحبيبي)

- قبيلة عبد المؤمن من بني سليم
- البوحبيبي: طائر صغير الحجم بنيّ اللون يعيش في طاقات بيتنا الريفية.

في طريقنا إلى الحوش سمعنا صوتا مصدره جامع القرية والوقت ليس وقت صلاة. توقفنا لإستجلاء الأمر يقول المنادي: يا قوم إجتماع في باب السور والحضور مؤكد. واصلنا سيرنا دخلنا الحوش، كان الأهل في انتظارنا بعد التسليم والترحيب قدموا لنا الفطور وكان كالعادة «كسكسي بالبرتلاق» والحمد لله وجدناهم. حضر الشاي الأخضر المنعنع أكلنا وشربنا وحمدنا على هذه النعمة الحلال «أرزاق». أخذنا قليلا من الراحة حتى كان وقت صلاة العصر، قصدنا الجامع صلينا ذهبنا إلى باب السور لحضور الإجتماع المنادى إليه وفي باب السور الشيخ وحاشيته وشيوخ القبيلة وشباب القرية العاطل عن العمل وهم كثر. تكلم الشيخ: اسمعوا يا أهلي ويا عشيرتي جاءني مرسوم سأقرأ عليكم أخرج ورقة من جيب جبته وأخذ يهجي الحروف ويتلعثم فهمنا منه كلمة واحدة: التعاضد، سأله الحاج الكيلاني كبيرهم وهو رجل مسن عصامي لكنه جريء ومحاور جيد يعرف تاريخ القرية لقد عايش أجيالا وأجيالا والكل يحترمه ويجله. ماهو التعاضد يا شيخ أجابه الشيخ يعني

أن الواحة أصبحت ملكا مشتركا وأنتم عمال فيها بأجر والدخول إليها في أوقات يظبطها حراس (شرطية)، اللهم إني قد بلغت.

نظر الجميع إلى بعضهم، تهامسوا، تغامزوا وانصرفوا فمنهم من قبل ورضي بالواقع رغم مرارته ومنهم من رفض وجمع عائلته وسافر إلى إحدى المدن المجاورة.

«برسوق» على الأقل فيها عمل «الدولاب يدور» وحدهم «الخمّاسة» فرحوا لأنهم أصبحوا في مستوى المالكين، مرت أيام بل شهور فشل فيها أو أفشلوه ربما لأنهم لم يفهموه أو لأنّه زائر غريب غير مرغوب فيه ككل مجهول نكرة ودخيل ومنبت تغيرت الأحوال وتفجرت عيون ماء ورجعت الواحة إلى أصحابها وبُعثت الحياة من جديد في قرية كادت أن تغبر، حتى البوحبيبي عاد.

عاد المغتربون وكلهم شوق وحنين إلى أرض الجدود، إلى واحتهم التي فقدتهم إلى باب السور الذي خلا من بعدهم، إلى جبل حلوص الذي لم يعد يختزل التاريخ إلى قريتهم والذكريات في أرض مالحة لكنها طيبة وغالية.



شعبٌ له شكل القصيدة

عادل المعيزي/ شاعر، تونس

شعبٌ يُرفرفُ عاليًا مُتدافعاً، يَمضي إلى الأنوار
شَعبٌ يستوي فوق الهُموم
وفوقَ ما اعتَادَ الطغاةُ وفوق صَلصال السياسةِ والجمود..
شعبٌ تُغازلهُ الشرائعُ والصحارى والحدود
شعبٌ يَهُبُّ على القيامةِ والرياحِ
ويَكسرُ القَيْدَ القديمَ ويَعْتَلي..
سُبُلَ العواصِفِ والرعود..
شَعْبٌ شهيدٌ دائما. شعبٌ جديدٌ مَرّةً
في ساعَةٍ أو ساعَتينِ يُزَعزِعُ الدنيا
ويَفْتَتِحُ الوصايا..
عابرًا نحو البراري
قاهِرًا زنزانةً دكناءَ شاسعةً بحجمِ إشارةٍ حجريّةٍ
وعلى حَصَى المَمْشَى يُقارِعُ مُبحِرًا
قَدَرًا يُجيبُ ويَستجيب
شَعْبٌ يُلملمُ فرحَةً مَبحوحَةً من فرط ما انداح الغياب
ويُعلِنُ الكَشفَ المُفَاجئَ في صُراخِ ولادةٍ
ويَهُزُّ أجنحةَ المدافِنِ، شاهِرًا..
لِرمايَةِ الأعداءِ صدرا عاريًا
يَعلو ويهبطُ موجُهُ، يعلو إلى سقفِ النشيد
وقُبّةِ العرشِ المُتَيّمِ بالوعُودِ
وما وَرَاءَ حقيقةِ المَنفى،
سَيَتْرُكُ للمُؤرِّخِ ما يَدُلُّ على الأُلوهَةِ في الإرادةِ والخلود
ويَترُكُ المعنى على شفةِ العِبارةِ
كيْ تَظلّ غزالة تهفو إلى حُريّةٍ أبديةٍ

وتَظلّ تحرُسُها الحكايا

شعبٌ من السرو الغزير، من اللياقَةِ والجنون

شعبٌ من الصنَمِ القَديمِ وحولَهُ الكهّانُ مَشدوهونَ

مِن ظلّ ومِن شعبٍ يُقدّمُ رُوحَهُ

قُرْبَانَ أغنيَةِ السراب

شعبٌ يُزَمْجِرُ هائجا في وجهِ حُرّاسِ الرزايا

شَعْبٌ بدِقّتهِ الخَفيَةِ زَعْزَعَ الأركان

وانتهَكَ الغياب

شَعْبٌ لهُ شكلُ القصيدَةِ والمُوَشّح

تونسيّ في الزمانِ وفي المكانِ وفي الخطاب

وتونسيّ في الرياحِ وفي الصياحِ وفي النواح

وتونسيّ في الجروحِ وفي القروحِ وفي الصروح

وتونسيّ في الحنينِ وفي الرنينِ وفي الجنون

وتونسيّ في الجحيمِ وفي النعيمِ وفي الهواء وفي التراب

وتونسيّ في الرصاصِ وفي الخلاصِ وفي القصاص

وفي الهويّةِ تونسيّ، في الديانَةِ والعروبَةِ تونسيٌّ، في الغرابَةِ

والبدايَةِ والنهايَةِ والروايَةِ والعَذاب

وتونسيّ في الشمال وفي الجنوب وفي هوى الفُصحى

تَوَزَّعَنا إرادَتهُ على الشرقِ القَديمِ

عربيةٌ أحلامنا حتى إذا انفجرت شظايا

أمّةٌ ستُعيدُ سبكَ مَصيرِها

وتوحّدُ الرؤيا مرايا

وتعيدُ تصويرِ الخليقَةِ والجهاتِ من المنايا،

وتعيد أرضَ الرافدينِ، وفوق أرضِ الشامِ والصحراءِ

أغنيةَ الرعاةِ

وحلمَ انسان الكناية بالتوحد في القيامة

كي تعود الأرض للحرية الأولى وتنبت عشبة المعنى

من الحرية الأخرى هنا

شعب يزمجرُ في صعوده عاليا، شعب يريد الآن

اسقاط النظام

حبّ وحريّه

وكرامة وطنية، أرضٌ لأنّات الهَويّه

شعبٌ يُزمجرُ في العواصفِ والرعُود

ويُحطّمُ المعنى لدى الشعراء والمبنى لدى النقّاد

من أثر الهوى..

ويُدَرّبُ الفيروزَ والياقوتَ والمرجانَ إن غنّى

شعبٌ سيجلسُ مرّةً أخرى هنا

أغصانُه تمتدُّ نحو أنينِ مَنْ مازال

يَرزَحُ تحتَ إعصارِ الطغاة

هنا إشارَةُ ما تَداعَى من قيُود

وهنا سَماءٌ تَحتَفي بالهندُباء

وهنا بلادٌ دُرَّةٌ مِن تَحتها تجري الجواهرُ والسرائرُ

والنساء

وهنا النسَاءُ الشّيّقاتُ الرائعاتُ

وقد شَفَينَ غَليلَهُنَّ

وهنا النساءُ المُدركاتُ خُطى المُثَنّى

وهنا البنادق والمدافعُ والمُعَسكرُ والرهائنُ والمنافي..

قصّةٌ مَمجوجَةٌ، أسطورةٌ رَحَلَتْ إلى

خبرٍ فكان

سيرَدّدُ الأجدادُ للأحفاد قصّةَ "كانَ يا ما كانْ"

في سالف الأقمار والأمْصَارِ والأزمانْ

شعبٌ لهُ سَجّانْ

قَمَعَ القَصيدَةَ والحمائمَ والجِنَانْ

وَشَوَى جُلودَ الناسِ أحيَاءً وخَرّبَ عيشهم

وَجَثَى على صَدْرِ الكرامَةِ حِقبَةً

ورَحَى الجَمَاجِمَ والعظامَ

وكانَ يُحصي الناسَ والأنفاسَ

واغتصبَ الزمانَ

حتّى إذا صعد الدخان

شعبٌ تنادى في المكان

degage لنحيَا

ازحَلْ لنَحيا

ثمّ نحيا تونسُ الحرّة

ونحيا في الذرى أنشودة المعنى

ويحيا شعبها مرّة

وتحيا ثورتي نغما على الآفاق

تحيا ثورة الثورة..

ارحــل إذن ...

خالد الوغلاني /جامعي وشاعر، تونس

إرحلْ إذن.
ما عاد في أضغاث هذا الليل من ليل لكي تلد الغيومْ
كلُّ الدّروب تكدّست فيها الجراح
كلُّ النجوم تفتّتتْ
وتصدّعَ القمرُ الأخيرُ كصخرةٍ
وتناسلتْ أممُ الهمومْ
من النواح.
إرحلْ لكي يصلَ الصّباحُ إلى الصَّباحْ
أشواقُنا انتحرتْ على هذا السّرابِ
المنتشي بخطاك إذ تقفو خطاك
هذا التردّد في رؤاك
فاكفُرْ بنفسك وانقرضْ
كغياهب النّسيان
كالوجع المُراكم
كالغيابْ
ارحلْ.
لكي يروي الشباب عن الشباب.
وجع الربيعِ الحرّ إذ يقفُو الشتاء.
وجع الثكالى إذ يرين وحيدهنّ يخرُّ من عليائه
كالحلم من بُقع الدماء على السّراب
ارحلْ.
ككابوس الجريمة.
والغباء
واحذرْ وأنت مغادرٌ.
كلّ التفاتة آسفٍ
كلّ اختلاجة نازف

كلّ اضطرابْ

كن ثابتًا عند الرحيل ولا تخفْ

اترُكْ تلعثُمكَ الكريه إلى الرّياح

وزُل كجلمود الخطيئة مسرعا

ارحلْ

سقوطًا أو هروبًا

لا انسحابْ

***

ارحلْ.

فبعدكَ لن تُشَقَّ الأرضُ

أو تهوي دعاماتُ السماءْ

سيسافرُ الآتون من قلق اللّغات إلى اللّغاتِ

كما تعودُ إلى خمائلها عصافير الغناءْ

سنعانقُ الزيتونَ.

كي نحيا نخيلا واقفا للريح منتصرا

على خجل البُكاءْ

سنظلُّ نعملُ في إباءْ

وإذا استطعت فخذ قصورك

خذْ ضياعكَ وانتشر

في عالمِ البورصاتِ

في أمرِ البنوكِ

وفي صناديق الثراءْ

(عفوا. على ذكر الصناديق..

ابتدعْ إن شئتَ صندوقا

لدرء مخاطر الإسهال عن حكّامِ أمريكا

وجمع تبرّعات الدود والجرذان في مدُن المجاري

للتضامن مع سنانير العراءْ

لكن تريّثْ

في اختيار المشرفين على صناديق الدّعارةِ

فالنساءُ مللنَ

من نهب السماسرة الذين يروّجون

لكلّ أفكار الدفاع عن النساءْ)

خذ ما تشاءْ

واترك لنا ظلاًّ على وطنٍ

نوسّعه إذا ضاقت مسالك بوحه

اتركْ لنا الأنفاسَ تعبرُ حرّةً

فيما تبقّى في الهواءْ.

من الهواءْ.

اتركْ لنا بعضا من الأحلامِ

إنّ ظلّت على الشُّطآن بعضٌ من نوارسنا

ترفرفُ حرّةً

فوقَ الصّخورِ وخلف موجاتِ الجُفاء

ارحل إذن

وتذكّرِ التّاريخَ كي تنسى

وقلْ حسبي من الآمال

أن أهوي إلى النسيان

أن تتبخّر الذّكرى وأمضيَ في الشتاء

مع الشتاء

قل ما تشاء

واترك لنهر الحبّ في دمنا سبيلا

كي نعود مجدّدًا

لنغالب التّيار من هذا الخراب

إلى البناء



رؤيـــة

منصف الهمّامي / شاعر، تونس

1 - الـــحـــرّيـــة

أيّتها الحرية

يا مطلب هذا العصر

يا وجها

جاءت به الحناجر

سأعلّقك

في كلّ ساحات الاعتصام

وعلى بوابة باب البحر

سأكتبك

على طول الشوارع الطويلة.

*****

أيّتها الحرية

يا لفظا هتفت به

حناجر الشهداء

سـأُطوّقـك

بالأسلاك الشائكة

حتـى لا يتهافت عليك العفنةُ

القادمـون آخر النهار

*****

يـا وردة

تقطر ألوانا قانية

تدّبج بها

كلّ نواصي المحتشدين

فـي ساحات التحرير.

*****

أيّتها الحرية

سأنحت لـك

من حجر الصوان

نُصبًا

كما أراده الشهداء

وأُحصّنه بالقائمين عليك

حتـى لا يُعادَ المشهدُ

من جديد.

2 – مـشــاهــد

كان علينا أن نهتم

بإصلاح الجزّار

فالمزابل ترتفع

حتّى الركبة

ونحن نتباهى

بعرض وجوهنا

على الشاشات

*****

الكلام لا ينتهي

حتى وإن سكتُ أنا

فسوف يتكلّم الآخر

ورشّ الشوارع

بالماء "المجّفل"

لا يحتاج

إلى استصدار قرار

*****

فرحت كثيرا

لمّا رأيت

عربات المترو الخضراء

تعبر الشوارع

في انسجام

والنّاس يصعدون،

ينزلون

في احترام

يسلكون الأرصفة

في هدوء

لكنّي صُعقت

لمّا كان الناس

في محطات الحافلة الصفراء

يُشوّرون، يستغيثون....

وسائق الحافلة
يمرّ
وكأنّما هو
في مهمة خاصة:
قطع المسافة
ذهابا وإيابا
في وقت محدود
ونقل النّاس عنده
أمر آخر
لا يحتاج إلى وُقُوف.

قبلة الشّعراء

نزار الحميدي/ شاعر، تونس

في القلب أنت الروضة الغنّاء … يا قبلة الشعراء يا خضراء
إنّا مفاتيح المحبة كلها … هي طوع كفّك صاغها العظماء
رقصت بباب البحر بيض حمائم … وتبسّمت فوق الجريد سماء
وتألق التاريخ ثانية هنا … وعلى التراب الحرّ حام ضياء
باقات ورد بيننا مزروعة … في الكف تعبق فوحها الأشذاء
فإذا شدا العصفور يوما طائرا … أخذت تردّد شدوه الأنحاء
طرنا إليه إذا بكى جرح الجنا … ح بلحظة وتداعت الأعضاء
يا قبلة الشّعراء يا خضراء … حجّت إليك الروح والأهواء
إنّا فتحنا اليوم صفحة عزّة … هلاّ رضيت بنا فدتك دماء
حفظتك يا خضراء كل عيوننا … ما أشرقت شمس وسال الماء.

مكتبة الحياة الثقافية

عبد الرحمن مجيد الربيعي

«الإبداع والإبداعية في الشعر العربي القديم»

تأليف د. الحبيب العوادي (تونس)

صدر للباحث والجامعي ود.الحبيب العوادي كتاب جديد بعنوان «الإبداع والإبداعية في الشعر العربي القديم».

يقول المؤلف عن بحثه في تقديمه له بأنه (يتنزل في سياق دراسة تراثنا الشعري العربي القديم دراسة علمية تعتمد أساسا على استنطاق النص الشعري القديم استنطاقا يمضي بنا إلى التعمق في فهمه وتأويله تأويلا منطقيا شاملا مبنيا على قاعدتي التماسك والانسجام).

قسّم المؤلف كتابه إلى أربعة فصول ضمّ كل فصل منها مجموعة عناوين تدخل قارئ الكتاب في التفاصيل التي تثري البحث اعتمادا على مراجع أساسية باللغتين العربية والفرنسية.

عنوان الفصل الأول : ملامح من الرواية الكونية في الشعر الجاهلي، والثاني: مظاهر من الإبداع في الشعر الرثائي جدلية الذاكرة والزمن.

أما الفصل الثالث فعنوانه : نظام القصيدة في رثاء الأبناء ضمن ديوان «اقتراح القريح» لأبي الحسن الحصري القيرواني.

وجاء الفصل الرابع والأخير تحت عنوان النظام الإيقاعي في ديوان اقتراح القريح واجتراح الجريح: أشكاله وخصائصه ودلالاته.

ربما يكون بحث د.عوادي هذا بحثا أكاديميا «موجها» إلى المعنيين بأدبنا الشعري القديم من تلامذة في مستويات تعليمية متخصصة (درجة الماجستير ودرجة الدكتوراه مثلا).

ونراه يتّوصل في خاتمة بحثه هذا للقول: (ان الإبداعية في نهاية المطاف هي القدرة الدائمة على إحداث الفارق كليا والتمرد على السنن فنيا وجماليا فكأنما الإبداعية هي الإبداع بالقوة

بينما المؤكد أن الإبداع هو الإبداعية بالفعل).

جاء الكتاب في 214 صفحة من القطع الكبير- نشر على الحساب الخاص كما يبدو- طبع في مطبعة فن الطباعة (تونس) 2010.

«ربيع متأخّر»

لهادي دنيال (سوريا)

صدر للشاعر السوري المقيم بتونس هادي دانيال ديوان جديد بعنوان «ربيع متأخر» لينضاف إلى مجاميعه الشعرية الأخرى التي تؤكد أنه شاعر منتج راكم عددا من المجاميع الشعرية وبدأب واضح وقد صدرت أعماله الشعرية الأولى في مجلد كبير منشورات دار صامد (صفاقس) 2006.

ثمّ صدر له «كمائن الورد والنبيذ» عام 2006 عن الدار نفسها.

ولهادي دانيال عدد من الكتب النقدية التي عنت بجوانب من الأدب العربي وبشخصيات بارزة فيه مثل كتابه عن الشاعر العراقي المعروف حميد سعيد، وله أيضا في مجال النقد عناوين أخرى مثل : المسرح العربي على ركح قرطاج (1997)، دار نقوش عربية (تونس). أسئلة الأدب التونسي - نقوش عربية (2008).

قراءات في الأدب التونسي (نقوش عربية) 2009. وله أيضا: فلسطين المبدعة قراءة في الإبداع الفلسطيني (نقوش عربية) 2009.

ديوانه الجديد هذا «ربيع متأخر» جاء بعد ديوانه «الرياح بين جناحيّ» 2010 (دار نقوش عربية)...

وموضوعه اشتغالات الشاعر التي عرف بها حيث تختلط هموم الوطن بأسئلة الذات وحيرة الإنسان العربي أمام ما يجري. وقد ظل هادي دانيال أمينا لقصيدة التفعيلية محاولا أن يطور شكل القصيدة من خلال الأوزان دون أن تغريه قصيدة النثر التي انحاز إليها جل الشعراء العرب في السنوات الأخيرة خاصة الشباب منهم.

يقول :

(أنّى أخذتني
آخذها بوله
وكيفما أخذتُها
تأخذني بلهفة
ولا لحاف لنا
غير نتار الموت
المتلاشي في رغبات حياة
بين رأسي وقدميها
ورأسها وقدميّ
يا افروديت روحي
اصعدي جسدي
واصلبي جذعك
على جذعي).

وهكذا نرى الشاعر وهو يحاول أن يرسم حروف غزله الخاص، اعتمادا على مفردات وتوصيفات لها نبض الابتكار.

يخاطب «بحر اللاذقية» قائلا :

(لستُ بحارًا ولا عامل ميناء

يا بحر اللاذقية الغريب

بين شواطئ مخيلتي

ربما أكون

نورسا منسيا يسبح في هواء المدى

الآمن

وعن ملح أمواجك استعاض

بأملاح عرق الحب

الذي يندس

في جراح الراغبات

ربما ولكن

كل النساء اللاتي علقت أسماكهنّ

بصنارتي

وأدفأتني موائنهنّ

أغرقتهنّ في ذاكرتي

أمواجك العالية

التي تنبع من قلبي).

ديوان يؤشر نموّ قصائد هادي دانيال المتأني، وقد جاء في 132 صفحة -قطع متوسط- منشورات (نقوش عربية) تونس 2011 الغلاف والرسوم الداخلية لعادل التليلي.

«المغامرة الجمالية للنص السير ذاتي» مذيّل بمعجم مصطلحات السيرة

للنّاقد د.محمد صابر عبيد (العراق)

عنوان الكتاب الجديد للدكتور محمد صابر عبيد هو «المغامرة الجمالية للنص السيرذاتي مذيّل بمعجم مصطلحات السيرة». وهو كتاب مهمّ في موضوعه بعد تنامي الاهتمام بأدب السيرة الذاتية كتابة ودرسا. ويقع الكتاب في ثمانية فصول هي : تجليات الذات المكانية وسيرذاتية الضمير السردي وقد وزع هذا الفصل على عدة مباحث مثل: فاعلية العتبات/ فضاء الحكي من ادارة الأحداث إلى رسم العناصر / القصيدة السيرذاتية من الذاكرة إلى الفكر/ تقنيات السرد السيرذاتي/ أسلوبية التعبير : اللغة والكتابة.

أما الكتاب الذي تولى دراسته في هذا الفصل فهو: «أية حياة هي؟» لعبد الرحمن مجيد الربيعي.

أما الفصل الثاني فتحت عنوان: «حساسية الصورة السيرذاتية بين الكتابي والفوتوغرافي».

ولكن المؤلف في الفصل الثالث يذهب إلى الشعر حيث جاء عنوان الفصل : «في التجربة الشعرية: رؤية سيرذاتية» ووزعه كالآتي : عتبة العنوان/ عتبة الاستهلال/ فضاء التكون/ بنية

القصيدة / الاختتام/ مغامرة اللغة ولغة المغامرة.

ويرى الباحث أن (حديث الشاعر النثري عن تجربته الشعرية يدخل في إطار في ما اصطلحنا عليه السيرة الذاتية الشعرية). أما المرجع الذي اشتغل عليه فيتمثل في مقدمة الشاعر السوري شوقي بغدادي لديوانه «ليلى بلا عشاق».

ونشير هنا أن الباحث سبق له أن خصّ السيرة الذاتية الشعرية بكتاب كامل هو «السيرة الذاتية الشعرية قراءة في التجربة السيرذاتية لشعراء الحداثة العربية».

وفي الفصل الرابع يذهب إلى موضوع مهم موسعا من دائرة السيرة الذاتية وعنوان الفصل هذا هو: «سيرذاتية الحوار الأدبي». ومباحثه هي: الحوار الأدبي مصطلحا سيرذاتيا/ ممدوح عدوان في مرآته/ .

ويؤاخذ الباحث المدونة النقدية العربية الحديثة لكونها لم تنظر إلى الحوار الأدبي بوصفه مصطلحا سيرذاتيا.

والملاحظ هو جرأة الباحث في توسيع دائرة ماهو سيرذاتي في الكتابة العربية والتوقف عند التجارب المضافة للسيرة، وهذا يسجل له.

وقد اعتمد الباحث على كتاب «جنون آخر» للراحل الشاعر السوري ممدوح عدوان.

وهكذا تمضي فصول هذا الكتاب المليء بالكشف والاضافة. وقد جاء الكتاب في 246 صفحة من القطع الكبير منشورات عالم الكتب الحديث (الأردن، 2011) وبهذا يثري هذا الناقد الجاد، الناقد النقاد المدونة النقدية العربية بما هي بأمس الحاجة له.

الظّواهر النّحوية في شعر الفرزدق

تأليف : د.فهد سالم الراشد

- دار النشر الحائزة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر 2011 في 288 صفحة من الحجم الكبير.

صدر هذا الكتاب منذ فترة قصيرة وصاحبه لغوي كويتيّ مقيم بتونس يضمّ الكتاب، وهو في الأصل رسالة ماجستير، تحصّل عليها صاحبها بامتياز في كلية دار العلوم بالقاهرة، مقدّمة وسبعة فصول وخاتمة.

تضمّنت المقدمة تعريفًا بالظاهرة اللّغوية واهتمام اللغويين بها منذ القديم، وبيان لما ينطوي عليه ديوان الفرزدق من ثراء لقيَ اهتماما غير قليل من اللغويين ونقاد الأدب، ولكنّ الاشتغال على الظواهر النّحوية ظلّ ضامرا إلى حدّ بعيد.

من هذا المنطلق جاء اهتمام د.فهد سالم الراشد بهذا الأثر الشعري الذي يمثّل علامة من علامات الشعر الأموي خاصة والشعر العربي عامة كي يكون موضوع رسالة علمية في مجال البحث اللّغوي.

تعلّق الفصل الأول من الكتاب بالنّظر في ظاهرة التقديم والتأخير ومداخلة الكلام في ديوان الفرزدق وعالج الفصل الثاني ظاهرة الحذف.

وانبرى المؤلف في الفصل الثالث للتصدّي لظاهرة «الجزم والجزاء» وكانت ظاهرة التنازع موضوع الفصل الرابع.

في الفصل الخامس تصدّى المؤلف لبحث ظاهرة «صرف ما لاينصرف» و«ترك صرف ما ينصرف» في شعر الفرزدق وكانت ظاهرة تعدد أوجه الرواية مجال بحث الفصل السادس.

في الفصل السابع والأخير، أعمل المؤلف النظر في خصائص بداية القصائد لدى الفرزدق وما اختصّ به هذا الشاعر من استعمالات لغوية، مثلت وجها من وجوه التّفرد في شعره.

تضمّنت خاتمة الكتاب مجموع النّتائج التي توصّل إليها الباحث من خلال وضع ديوان الفرزدق على محك البحث والمساءلة اللّغوية.

يمكن القول إنّ كتاب «الظواهر النحوية في شعر الفرزدق للباحث اللّغوي الدكتور فهد سالم الراشد يُعدّ سياحة علمية في البحث اللغويّ، اتخذت ديوان الفرزدق منطلقا لها، فجمعت بين البحث العلمي الرصين، والذائقة الأدبية الرفيعة لتضع للباحث اللّغوي المختصّ ولطالب العلم اللّغوي مؤلّفا لامِرَاءَ في أنّه سيدعّم المكتبة اللّغويّة والأدبية العربية من خلال طرافة المبحث وجدّته، ومن خلال النكت اللغوية اللّطيفة والتخريجات المبتكرة للمؤلّف.

«كأنتها هـي»

لفوزية حماد (تونس)

«كأنها هي «الباكورة القصصية للكاتبة التونسية فوزية حماد وتضمّ أربع عشرة قصّة، ونجد أن الكاتبة ميّالة لاختيار عناوين لمعظم القصص من كلمة واحدة لتحقق اختزالا تراه مطلوبا مثل : سراب/ محالفة/ البئر/ الكابوس/ النذل/ للقاء.

وعناوين القصص الأخرى لا تزيد عن كلمتين، وتراعي في تسميتها شعرية التركيب مثل : رسالة صيفية/ العاشرة ليلا / نقطة تصدّع.

ولأن الكاتبة فوزية حماد وشأنها شأن كتّاب القصة المحدثين العرب سواء في تونس، والأقطار العربية الأخرى يحضر الشعر في لغتهم.

لنلاحظ كيف تعنى باللغة وذوقها الانسيابي من مطلع القصة «رسالة صيفية» كقول (حالة من الانتظار ألممض تغلف الايامي وتجنّي نحو زوايا القتامة حنيل) وألوان الفرح أحيانا. منذ أسابيع قليلة استعادتني مدينتي بعد إنهاء دراستي الجامعية، عرف بيتنا دبيبي من جديد، ضجت أمي بفرح طفولي لمجرد تواجدي معها ،أنا وحيدتها في حين بدا كل شيء غريبا، ذابت تلك الألفة وزال حنيني القديم لتفاصيل صغيرة في هذا الفناء الذي شه نشأتي

تطغى السلاسة الشعرية على لغة فوزية حماد بحيث تصبح قراءة قصصها ناعمة بعيدة عن الارهاق اللغوي الثقيل.

أما الموضوعات التي تشتغل عليها فهي الذات الإنسانية في حيرتها وتساؤلاتها الغامضة ولكنها الملحة في الآن نفسه.

ونعتقد أن هذه المجموعة المعنونة «كأنها هي» لفوزية حماد إضافة طيبة للقصة النسائية التونسية

التي تأكدت تجربتها بجهود كاتبات جادات وان كان عددهن مازال قليلا.

المجموعة تهديها الكاتبة إلى الأب (الذي لم أرتو من فيض حنانه) - كما تقول - (ومازال جرح فقدانه حيا رغم تراكم السنوات).

وتهديها كذلك إلى والدتها (نبع العطاء الذي لا ينضب، أدامك الله دوحتنا الظليلة ومتعك بالصحة).

ناشر الكتاب دار البراق للطباعة والنشر- المنستير في 100 صفحة من القطع المتوسط - سنة النشر 2011.

